حرره: تشارلز كورزمان

الإسلام الليبرالي

كتاب مرجعي



تقديم
رضوان السيد



المؤسسة العربية للفكر والإبداع
THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION

الإسلام الليبرالي

الإسلام الليبرالي

كتاب مرجعي

حرره:

تشارلز كورزمان

تقديم: رضوان السيد

ترجمة

محمود المراغي   محمد درّاج

مراجعة

أميرة أحمد معوض



EBDAA

المؤسسة العربية للفكر والإبداع

THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION

الفهرسة أثناء النشر - المؤسسة العربية للفكر والإبداع

كورزمان، تشارلز

الإسلام الليبرالي: كتاب مرجعي/ حرره تشارلز كورزمان؛ تقديم رضوان السيد؛ ترجمة محمود المراغي ومحمد درّاج؛ مراجعة أميرة أحمد معوض.

٧٣١ ص.

ISBN 978-614-8024-22-1

١ - الليبرالية. ٢. الإسلام والسياسة. أ. كورزمان، تشارلز (محرر) ب. السيد، رضوان (مقدم) ج. المراغي، محمود (مترجم) د. دراج، محمد (مترجم) هـ. معوض، أميرة أحمد (مراجع).

320



«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المؤسسة العربية للفكر والإبداع»

Liberal Islam

A Sourcebook
Edited by Charles Kurzman

الطبعة الأولى، بيروت، 2017

المؤسسة العربية للفكر والإبداع

بيروت - لبنان

بريد الكتروني: **info@taefti.com**

الموقع: **www.taefti.com**

المصادر

الفصل الأول: علي عبد الرازق .**الإسلام وأصول الحكم**. القاهرة: [د. ن].، ١٩٢٥م، المجلد الثاني، الجزء الثالث. الترجمة من العربية جوزيف مسعد.

الفصل الثاني: محمد خلف الله .**القرآن والدولة**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٣م، ص ٥٥ - ٧٩. الترجمة من العربية جوزيف مسعد. نُشِر بتصريح.

الفصل الثالث:

Mahumd Taleqani.*Majmu'eh-e goftar-e 'Pedar Taleqani'* (Persian: Collection of Speeches of "Father Taleqani"). Tehran: Mujahedin-e Khalq-e Iran, 1979, pp. 51-53. Translated from Persian by Charles Kurzman.

الفصل الرابع:

Muhammad Sa'id Al-'Ashmawi. *Islam and the Political Order,* edited by George F. Mclean. Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 1993, pp. 95-110.

نُشِر أولاً بعنوان **الإسلام السياسي** في مصر عام ١٩٨٧م. نُشِر بتصريح.

الفصل الخامس:

Muhammad Natsir. "The Indonesian Revolution: Harmony of life! Freedom of Religion! Unity of the Nation!" Translated by Peter Burns in *Revelation and Revolution: Natsir and the Panca Sila* (Townsville, Australia: Committee of South-East Asian Studies, James Cook University of North Queensland, Southeast Asian Monograph Series No. 9, 1981), pp. 112-136. First published in Indonesian in 1955. Published with Permission.

الفصل السادس:

S. M. Zafar. *'Avam, parlimant, Islam* (Urdu: The People.Parliament, Islam).

Lahore, Pakistan: A'inah1980, pp. 304-318. Translated from Urdu by Afroz Taj. Published with permission.

الفصل السابع:

Mehdi Bazargan. "Din va Azadi" (Persian: Religion and Liberty), in *Bazyabi-ye arzesh'ha* (Persian: The Recovery of Values). Tehran: Nehzat-e Azadi-ye Iran, 1983, pp. 59-88. Translated by Mahmoud Sadri. Published with permission.

الفصل الثامن:

Dimasangacy A. Pundato. "Making International Politics More Human" and "Letter to Secretary Manglapus," in *Christian-Muslim Democracy: Wave of the future*. Pasig, Metro- Manila, Philippines: Pandan Bookpress, 1991, pp. 312-321 and 419-420. Published with permission.

الفصل التاسع: راشد الغنوشي. «مشاركة الإسلاميين في الحكومة غير الإسلامية،» ترجمة عزام التميمي في:

Azzam Tamimi, editor, *Power-Sharing Islam?* London: Liberty for Muslim World Publications, 1993, pp. 51-63. Published with permission.

الفصل العاشر:

Sadek J. Sulaiman. "Democracy and *Shura*," unpublished manuscript. Arabic original © 1996 Sadek J. Sulaiman. Translation and introduction © 1996 Dale F. Eickelman. Published with permission.

الفصل الحادي عشر:

Nazira Zein-ed-Din. "Unveiling and Veiling: On the Liberation of the Women and Social Renewal in the Islamic World," translated by Ali Badran and Margot Badran, in *Opening the Gates: A century of Arab Feminist Writing*, edited by Margot Badran and Miriam Cooke (London: Virago Press; Bloomington: Indiana University Press, 1990), pp. 272-276; and "Removing the Veil and Veiling: Towards Women's Liberation and Social Reform," translated by Salah-Dine Hammoud, *Women's Studies International Forum*, volume 5, number 2, 1982, pp. 223-226. The original was published as:

السفور والحجاب، عام ١٩٢٨.

Published with permission.

الفصل الثاني عشر:

Benazir Bhutto. "Politics and the Muslim Woman." Cambridge, Mass.: Unpublished audio recording, Rama Mehta Lecture, Radcliffe College Archive, April 11, 1985. Published with permission.

الفصل الثالث عشر:

Fatima Mernissi. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, translated by Mary Jo Lakeland. Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1991, pp. 1-4, 49-61, 62, 64, 70-81. First published in French in 1987. © 1991 by Fatima Mernissi. Published with permission of Addison-Wesley and Edite Kroll Literary Agency.

الفصل الرابع عشر:

Amina Wadud-Muhsin. *Qur'an and Woman*. Kuala Lumpur, Malaysia: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd., 1992, pp. 1-10 and 64-74. Published with permission.

الفصل الخامس عشر:

محمد شحرور. «الإسلام ومؤتمر بكين العالمي عام ١٩٩٥ حول المرأة،» مقال غير منشور صدرت النسخة الأولى منه في جريدة **السياسة** الكويتية ٣٠ سبتمبر/ أيلول عام ١٩٩٥م. ص ١٥. حقوق النسخة العربية محفوظة لمحمد شحرور © ١٩٩٦م. ترجمه وقدمه ديل ف. إيكلمان، © ١٩٩٦م. نُشر بتصريح.

الفصل السادس عشر:

Humayun Kabir. Minorities in a Democracy. Calcutta, India: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1968, pp. 9-13, 20-30, 64-70. Published with permission.

الفصل السابع عشر:

Chandra Muzaffar. "Introduction," in Universalism of Islam. Penang, Malaysia: Aliran, 1979, pp. 1-11. Published with permission.

الفصل الثامن عشر:

Mohamed Talbi. "Religious Liberty: A Muslim Perspective," *Liberty and Conscience*. Aldershot, England: Committee for the Defence of Religious Liberty, Spring 1989, volume 1, number 1, pp. 12-20. Published with permission.

الفصل التاسع عشر:

Ali Bulaç. "Medine Vesikasi Hakkinda Genel Bilgiler" (Turkish: General Information on the Medina Document). *Birikim* (Turkish: Collection), no. 38, June-July 1992, pp. 102-111, translated from the Turkish by Duygu K"Bir Arada Ya÷amanin Mümkün Projesi Medine Vesikasi" (Turkish: The Medina Document: The Possible Project of Cohabitation), *Bilgi ve Hikmet* (Turkish: *Knowledge and Wisdom*), Winter 1994-1995, pp. 3-15, translated from the Turkish by Betigtül Ercan. Published with permission.

الفصل العشرون:

Rusmir Mahmutæehjiæ. *Living Bosnia,* second edition, translated by Spomenka Beus and Francis R. Jones. Ljubljana, Slovenai: OsloboInternational, 1995, pp. 153-155, 197-205. First published in Bosnian in 1994. Published with permission.

الفصل الحادي والعشرون:

'Ali Shari'ati. "Modern Man and His Prisons," in *Man and Islam,* translated by Fatollah Marjani. Houston: Free Islamic Literature, 1981, pp. 46-62. Edited with the assistance of "The Four Prisons of Man," in Man and Islam, translated by Ghulam M. Fayez. Mashhad, Iran: University of Mahhad Press. 1982, pp. 60-99. First published in Persian around 1969. Published with permission.

الفصل الثاني والعشرون:

Yusuf Al-Qaradawi. *Islamic Awakening between Rejection and Extremism*, revised and edited by A. S. Al Shaikh-Ali and Mohamed B. E. Wasfy. Hendron, Va.: American Trust Publications and the International Instiute of Islamic Thought, 1991, pp. 21-46. First published in Arabic in 1981. Published with permission.

الفصل الثالث والعشرون:

Mohamed Arkoun. "Rethinking Islam Today." Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Occasional Papers Series, 1987. Published with permission.

الفصل الرابع والعشرون:

'Abdullahi Ahmed An-Na'im. Toward and Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law. Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1990, pp. 161-187. Published with permission.

الفصل الخامس والعشرون:

Alhaji Adeleke Dirisu Ajijola. Islam, Dialogue, Christianity. Kaduna, Nigeria: Straight Path Publishers, 1992, pp. 85-102. Published with permission.

الفصل السادس والعشرون:

Abdul-Karim Soroush. An earlier version of this unpublished paper was delivered as a lecture at the Instiute of Islamic Studies, McGill University, April 13, 1995. Published with permission.

الفصل السابع والعشرون:

Muhammad Iqbal. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Oxford: Oxford University Press, 1930, pp. 139-170.

الفصل الثامن والعشرون:

Mahmoud Mohamed Taha. The Second Message of Islam, translated by Abdullahi Ahmed An-Na'im. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1987, pp. 43-47, 130-137, 146-153, 157-161. First published in Arabic in 1967. Published with permission.

الفصل التاسع والعشرون:

Murcholish Madijid. "The Necessity of Renewing Islamic Thought and the Problem of the Integration of the Ummat" and "Reinvigorating Religious Understanding in the Indonesian Muslim Community," translated by Muhammad Kamal Hassan in Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia. Kuala Lumpur, Malaysia: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pelajaran, Malaysia, 1980, pp. 188-198 and 217-233. First published in Indonesian in 1970 and 1972, respectively. Published with permission.

الفصل الثلاثون:

Mamadiou Dia. *Islam et Humanisme* (French: *Islam and Humanism*). Dakar, Senegal: Nouvelles èditions Africaines, 1977, pp. 49, 83-87, 114-124, 139-142. Translated from French by Charles Kurzman. Published with permission.

الفصل الحادي والثلاثون:

Fazlur Rahman. *Islam and Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, pp. 130-162. Published with permission.

الفصل الثاني والثلاثون:

Shabbir Akhtar. *A Faith for All Seasons: Islam and the Challenge of the Modern World.* Chicago: Ivan R. Dee, 1991, pp. 202-214. First published in England by Bellew Publishing Co. in 1990. Published with permission.

المحتويات

القسم الرابع: حقوق غير المسلمين

القسم الخامس: حرية الاعتقاد

القسم السادس: التقدم

الإســـــلام الليبرالــــي

مــقــدمــة

جمع تشارلز كورزمان وحرَّر عندما كان مدرِّساً بجامعة نورث كارولاينا كتابين، أحدهما الكتاب الذي بين أيدينا بعنوان: **الإسلام الليبرالي** (١٩٩٨)، والآخر: **الإسلام المتعصرن** أو **المسلمون المتعصرنون** (Modernist Islam (2002، وفي حين تدور المقتبسات في **الإسلام الليبرالي** بدخول مؤلفين عاشوا في القرن العشرين (آخرهم فضل الرحمن، الباكستاني الأصل المتوفّى عام ١٩٨٨)، فإن الكتاب الآخر (= المتعصرن) تمتد اقتباساته بين (١٨٤٠ و١٩٤٠)، وكلا العنوانين إشكالي. إذ كما قال المحرِّر في مقدمته الجيدة، كلٌّ يفهم من الليبرالية أمراً أو أموراً مختلفةً عمّا يقصِدُهُ آخر أو آخرون. فالليبرالية فلسفةٌ، أو مذهبٌ له جوانبه الفكرية والدينية والاجتماعية والسياسية، وقد ظهرت وتطورت في الغرب الأوروبي عبر عدة قرون. فقد كانت في البداية تعني التحرر من سطوة الكنيسة أو المعتقدات والدوغمائيات الدينية، ثم صارت تعني اتجاهاً في فهم مسارات التجارة والاقتصاد، وإلى أن اتخذت أبعاداً سياسيةً مهمة، اقترنت أيضاً بأبعادٍ اجتماعية، بحيث صار يقال إنّ فلاناً تربى تربيةً ليبرالية. وهي تعني في العقود الأخيرة بعد الحرب الثانية، من ضمن ما تعنيه، حرية الفرد، وحرية السوق، وتصغير حجم الدولة أو إدارتها.

وعلى أي حال، فإنني وقد راجعتُ ترجمة المقتبسات بالتفصيل، واستعرضْتُ اختيارات كورزمان للنصوص والمؤلِّفين، أرى أنه يقصد بالليبرالية عند المسلمين في القرن العشرين: الانفتاح على الغرب وحضارته وثقافته بالمعنى العام، ومحاولات المفكرّين والكُتّاب الذين اقتبس منهم، بدءاً بعلي عبد الرازق (صاحب كتاب: **الإسلام**

وأصول الحكم، ١٩٢٥) التحرر من «التقليد» الديني والفكري بأبعاده الاجتماعية والسياسية، لصالح تقدمٍ ونهوضٍ بالمعنى الأوروبي لذلك، وفي الدين، كما في الشأنين الاجتماعي والسياسي.

ولكي يكون واضحاً ما قصده المحرر بالليبرالية في اختياراته للنصوص، نسْتعرض تقسيمه للكتاب إلى ستة أقسام هذه عناوينها: رفض الثيوقراطية ـ الديمقراطية ـ حقوق المرأة ـ حقوق غير المسلمين ـ حرية الاعتقاد ـ التقدم. وفي المتوسط، فإنه يورد تحت كل عنوان بين خمسة وسبعة مؤلفين، يختار غالباً من كتبهم (وأقول غالباً، لأنه يورد أحياناً خطاباً أو مقالة، وليس فصلاً من كتاب) نصاً أو أكثر، يفيده في ما هو بسبيله من تدليلات وشواهد. وباستثناء العنوان، أو القسم السادس (= التقدم)، فإنّ الانفتاح أو التحرر يكون من الإسلام، أو إن شئنا الدقة من الفهم التقليدي للإسلام في المسائل المذكورة. وبذلك، فإن الليبرالية، بالمعنى أو المعاني التي يقصدها، تعني الخروج من التقليد الإسلامي في المسائل الخمس أو الست، وبخاصةٍ الثيوقراطية في نظام الحكم، والرجعية في إنكار الحقوق الأساسية على المرأة، وعلى غير المسلمين في المجتمعات المسلمة.

لكنه من جهةٍ أُخرى لا يقصدُ من وراء ذلك الاعتداء على الإسلام، لأنّ كلَّ الذين أورد اقتباساتٍ منهم (باستثناء اثنين أو ثلاثة) مقتنعون بإمكان قراءة الأصول الإسلامية بطرائق (ليبرالية) تجعلُ من الممكن توافُقها مع متطلبات العالم الحديث، سواء لجهة حرية الفكر والاعتقاد، أو لجهة حقوق المرأة، أو لجهة النظام السياسي، وحتى لجهة التعامل مع السنة النبوية أو الحديث النبوي، تصحيحاً أو تضعيفاً أو إنكاراً.

لقد كُتبت عشرات، إن لم يكن مئات، «المداخل» أو «المقدمات» للفكر الإسلامي الحديث، وكانت «صدمة الغرب» ولا تزال (بحسب تعبير الكاتب اليساري الإيراني جلال آل أحمد) هي إشكاليتها الرئيسة أو الوحيدة. والبارز في اختيارات كورزمان أنه ما عاد يوردُ أُطُروحات أولئك الذين رفضوا الغرب أو قيمه وممارساته الرئيسة، بل يورد آراء أولئك الذين أحسُّوا بالأزمة نتيجة سيطرة الغرب على نظام العالم، وراحوا يبحثون عن مخارج من التأزم بطريق الرفض الجزئي أو الكلي للتقليدي والسائد في الثقافة الموروثة (ومن ضمن ذلك فهم الكتاب والسنة والشريعة

والجهاد والسلطة...إلخ)، واستكشاف تأويلات تعمل على التوفيق أو التجديد، باسم رفض التقليد بشتى وجوهه، وليس رفض الإسلام. وحتى أولئك الذين يقولون بفصل الدين عن الدولة، يعودون لإبراز أهمية الدين في المجتمع، وضروراته القيمية والأخلاقية والإنسانية. والمحرر في مقدمته الدراسية، يراعي، بالطبع، أهمية الكاتب وتأثيره في محيطه الاجتماعي، لكنه يراعي أيضاً قدراته على التمرد، ليس على التقليد القديم فقط، بل وعلى السوائد في المجتمعات اليوم. لكنه ـ وكما سبق القول- يظلُّ تمدداً في «الحدود المعقولة» بحسب ما يرى كورزمان، لأنه يرى أنّ المتمرد الراديكالي يصبح عديم التأثير أو ضئيل التأثير في مجتمعه، وإن أحبه الغربيون وأشادوا به.

إن الليبرالية الإسلامية عنده، إذن، (ومن طريقة اختياراته)، تعني ما يعنيه أكثر الذين كتبوا في «فكر عصر النهضة» بالإصلاح الإسلامي، أي القراءة الجديدة للأصول الإسلامية، بما يتجاوز التقليد، ويعتبره مسؤولاً عن الأزمة، وليس شواذ التمدن الغربي مثلاً. وقد كان هذا التيار في الدراسات الغربية (والإسلامية) هو الغالب، قبل أن يظهر تياران آخران في العقود الثلاثة الماضية: **تيار النقد الاستعماري**، الذي يُدينُ الدولة الحديثة ونظام العالم الحديث، بقدر ما يُدينُ أو «يتفهم» مشكلات التقليد والإحياء الراديكالي عند المسلمين. أما التيار الآخر الجديد، أو الآخر، فهو تيار **المراجعين الجدد**، الذين يعتبرون أنّ العلة في الإسلام والمسلمين، وقد ازدادت ظهوراً بانطلاق الإحيائية الراديكالية والانشقاقية في داخل الإسلام، فأوصل هذا التيار المُراجع إلى الإسلاموفوبيا التي نعيشها اليوم ونشهدها في العالم كله!

لقد أراد كورزمان أن يكون كتابه شاملاً ومدرسياً (Text Book) شأن كتابه الآخر، ولذلك أورد نصوصاً من سائر أنحاء العالم الإسلامي، وبنصوصٍ لكتّاب عرب وإيرانيين وأتراك وباكستانيين وهنود وإندونيسيين وماليزيين، ومن إفريقيا السوداء، وبعض كُتّاب الجاليات الإسلامية التي يعيش جيلاها الثاني والثالث في الغربين الأوروبي والأمريكي، ولذلك فقد وجدتُ، وأنا المتهم بالفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، عدة نصوصٍ لكتّابٍ ما كنتُ قد قرأتُ لهم شيئاً من قبل، وإن تكن أسماؤهم معروفة.

الكتاب مدرسي ويتقصّد الشمول، لكن المحرِّر الجامع ما جمع كشكولاً، بل هو صاحب موقفٍ ووجهة نظر. وأرى أنّ هذا المجموع مفيد، ويستحق الجهد الذي بُذل فيه ترجمةً وتحريراً.

رضـــوان الســـيد

بيروت في ٢٠١٦/٠٨/١٠

المقدمة

التيار الليبرالي في سياقه الإسلامي

تشارلز كورزمان

ربما يوحي تعبير «التيار الليبرالي في الإسلام» بأننا نتحدث عن طرفي نقيض، فطالما ربط الغرب بين الإسلام وبين جوانبه التي تتعارض تعارضاً شديداً مع الحياة الغربية، حتى أصبحت العقيدة الإسلامية مرادفةً للتعصب، كما بدا ذلك واضحاً في مسرحية «مُحمد» (*Mahomet*)، و«التعصب» (Fanaticism) (١٧٤٥م) لفولتير (Voltaire)[١]. وأضحت السلطة السياسية في الإسلام مرادفةً للاستبداد، واتضح ذلك في مصطلح «الاستبداد الشرقي» الذي كان يتعمّد مونتسكيو (Montesquieu) استخدامه بإطناب، وكذلك في تعريف فرانسيس بيكون (Francis Bacon) حينما قال (عام ١٦١٢م): «إن نظام الحكم الملكي الخالي من طبقة النبلاء يُعدّ طغياناً لا ريب فيه، مثل حكم الأتراك». فالممارسات العسكرية التي تُطبَّق باسم الدِّين الإسلامي مرتبطة في أذهانهم بالترويع واغتصاب حقوق الغير، كما صوّرها الرسام يوجين ديلاكروا (Eugène Delacroix) في لوحته الشهيرة «مذبحة خيوس» (Massacre at Chios) (التي رسمها وعُرضت عام ١٨٢٤م). وقد كانت المعتقدات والأعراف والتقاليد الإسلامية مرادفةً للتخلف والبدائية وفقاً لما ورد على لسان إرنست رينان (Ernest Renan) في محاضرته الافتتاحية بالجامعة الفرنسية «كوليدج دو فرانس» عام ١٨٦٢م. ولعل هذه المحاضرة تُعد واحدة من أولى الوثائق الأصلية التي تحدثت عن الاستشراق المعاصر، وقد ورد فيها:

---

(١) كل التواريخ الواردة في سياق الكتاب مؤرخة بالتقويم المسيحي، المعروف أيضاً بتقويم العصر الحالي (Common Era)، إلا إذا ذكرنا غير ذلك.

«الإسلام هو الرفض التام لأوروبا... فهو يتعيّن نموذجاً لازدراء العلم، وقمع المجتمع المدني، والتهميش المُروِّع للساميّة؛ فهو قيد على العقل البشري، وحائل بينه وبين دقيق الفكر، ورهف الحس، ومنطقية البحث، وذلك بغية حصره دائماً في استرسال يقيني أبدي، مفاده أن الله هو الله».[٢]

إن مثل هذه الرؤى والمحاور الفكرية لا تزال مستمرة حتى يومنا هذا، حيث إن المفاهيم الغربية تصوِّر الإسلام على أنه نموذج مرعب للحكم الثيوقراطي، أي نظام الحكم الديني، والإرهاب. وكان لاندلاع الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م، وظهور التطرف الإسلامي في المنطقة الممتدة من غرب إفريقيا حتى جنوب شرق آسيا دورٌ في انتشار التصور بأن حرباً باردة جديدة تلوح في الآفاق[٣]. أما في المجال الأكاديمي، فنجد أن الدراسات الإسلامية صبّت جل اهتمامها على التفسيرات والتأويلات الراديكالية المتطرفة للإسلام، ويظهر ذلك في الأعمال الأكاديمية التي حملت عناوين

---

(٢) لمعرفة المزيد حول الاستبداد، انظر: Lucette Valensi, *The Birth of the Despot: Venice and the Sublime Porte*, translated by Arthur Denner (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993).

- لمعرفة المزيد حول العنف، انظر: Maxime Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, translated by Roger Veinus (Seattle: Near Eastern Studies, University of Washington, 1987), pp. 58-59.

- لمعرفة المزيد حول الجوانب التي يتناقض فيها الإسلام أو يتعارض مع حياة الغرب، انظر: Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1978).

- لمعرفة المزيد حول العقيدة الإسلامية، انظر: Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960).

- ورد الاقتباس الذي نُسِب إلى بيكون في كتاب: Essays or Counsels (Boston: Houghton Mifflin, 1908), p. 41.

- ورد الاقتباس الذي نُسِب إلى رينان في كتابه: Ernest Renan, *Oeuvres complètes* (Complete Works) (Paris: Calmann-Livy, 1947), volume 2, p. 333.

(٣) انظر: John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York: Oxford University Press, 1992); Samuel P. Huntington, "The Clash of Civiizations?" *Foreign Affairs*, volume 72, Summer 1993, pp. 22-49; Mark Juergensmeyer, *The Next Cold War?* (Berkeley: University of California Press, 1993); Jochen Hippler and Andrea Lueg, editors, *The Next Threat: Western Perceptions of Islam* (London: Pluto Press, 1995).

صادمة مثل «الإسلام المتطرف» (Radical Islam)، و«الإسلام العنيف» (Militant Islam)، و«الغضب المقدس» (Sacred Rage). ويتفق بعض المسلمين مع المستشرقين في أن الإسلام لا يواكب العصر، وغير متجدد، وأنه من المعلوم من الدِّين بالضرورة أن يفسر المسلمون الأوامر والنواهي التي أنزلها الله حرفيّاً قدر المستطاع، وأن هناك فجوةً مهولةً وتناقضاً شديداً بين الشرق والغرب. فعلى سبيل المثال، كتب أحد المسلمين الباكستانيين: «ضلّ هؤلاء الذين يفكرون في إصلاح الإسلام، وتجديد الخطاب الديني، وسوف تلاقي جهودهم الفشل المحتوم. فلِمَ اللجوء إلى تجديد الإسلام، بينما هو كامل وشامل وعالمي وصالح لكل العصور؟»[٤].

ولكن يجب على المسلمين ألا يَخلطوا بين رؤية المستشرقين للإسلام والإسلام نفسه؛ فمن الجانب التاريخي نجد أن للإسلام عدداً لا يُحصى ولا يُعد من التفسيرات المختلفة المضمَّنة في مذاهبه، ومن ضمنها ذلك المذهب الذي تتماثل جوانبه مع جوانب التحرر الغربي. وقد أبدى مناصرو هذا المذهب استياءهم من «تجاهل الباحثين والإعلاميين الغربيين لهم بوجه عام، حيث إنهم تعمَّدوا تسليط الضوء على الخطابات التطرفية المفعمة بالأفكار المُثيرة التي تجذب انتباه الجماهير الغربية»[٥]. ولعل من بين القضايا التي تُعنى بها هذه التيارات الإسلامية المتجاهَلة رفض الثيوقراطية (الحكومة الدينية)، وتأييد الديمقراطية، وضمان حقوق المرأة، وضمان حقوق غير المسلمين في البلاد الإسلامية، والدفاع عن حرية الفكر، والاعتقاد في إمكانية التقدم البشري. وهذه الموضوعات هي التي تتناولها الأبواب الستة التي يشتمل عليها هذا الكتاب، ولكن تناول هذه القضايا والتعبير عنها صراحةً قد يشكّل خطورة في بعض الدول، وقد عانى مناصرو هذه التيارات الأمرَّين؛ دفاعاً عمّا آمنوا به، وهذا ما سنناقشه لاحقاً في هذا القسم. وعلينا أن نلاحظ أيضاً أن

---

(٤) ورد هذا الاقتباس في كتاب بسّام طيبي:

Islam and the Cultural Accomodation of Social Change (Boulder, Colo.: Westview, 1990) p. 73.

(٥) انظر: Yvonne Yazbeck Haddad, *Islamists and the Challenge of Pluralism* (Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies and Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, Occasional Papers, 1995), p.4.

هناك آخرين قد انتفعوا من علاقاتهم بنظرائهم الغربيين، فعلى سبيل المثال، ربما يضفي هذا الكتاب قدراً من الشرعية على آراء المؤلفين المعروضة طيّه.

إن محاولة تسمية التيارات الإسلامية سالفة الذكر تطرح إشكالية بسيطة، فلقد تابعت بنفسي الآراء التي طرحها الفقيه القانوني آصف علي أصغر فيضي Fyzee) (Asaf Ali Asghar (الهند، ١٨٩٩م ـ ١٩٨١م)، الذي كتب يقول: «المسميات ليست ذات شأن، وينبغي ألّا نشغل أنفسنا بها، ولكن إن كان هناك بُد من وضع مسمى، فليكن «التيار الليبرالي في الإسلام»»[٦]. أما أنا، فأضع محاذير عديدةً عند استخدام المصطلح «ليبرالي»؛ للأسباب التالية: **أولاً**: الكتَّاب المذكورون في هذا المرجع لا يصنّفون أنفسهم على أنهم ليبراليون بالضرورة. **ثانياً**: قد لا يعتنق الكتَّاب كل جوانب الفكر الليبرالي، وإن تبنَّوا بعضها. **ثالثاً**: يحمل مصطلح «الليبرالية» دلالات سلبية في بعض بقاع العالم الإسلامي، حيث يقترن بالسيطرة الأجنبية، والرأسمالية المطلقة، والتغني بالحقوق على نحو زائف، حتى معاداة الإسلام. **رابعاً**: يجب أن نتعامل مع مفهوم «التيار الليبرالي في الإسلام» على أنه وسيلة إرشاد، وليس أصلاً ثابتاً لا سبيل إلى تغييره. **خامساً**: إنني لا أدَّعي شيئاً بخصوص «صحة» التفسيرات الليبرالية للإسلام، ذلك لأنني لست متخصصاً كي أخوض في مثل هذا النوع من الجدل، ولكن كل ما أطمح إليه هو أن أُعطي توضيحاً وتوصيفاً لهذه التفسيرات.

تولت مجموعة من علماء الغرب مهمة دراسة التيار الليبرالي في الإسلام عن كثب، في محاولة منهم لعمل نقلة نوعية في الدراسة الأكاديمية للإسلام. واستناداً إلى دراسات سابقة حول تنوع الفكر الإسلامي، أصبح التركيز الحديث على التيار الليبرالي في الإسلام ينبئ باتساع نطاق التنوع الفكري الأيديولوجي في الإسلام. وقد ناقش ليونارد بايندر (Leonard Binder)، على سبيل المثال، العديد من المفكرين المسلمين الذين توافقت معتقداتهم مع الفكر الليبرالي الغربي توافقاً جزئيّاً، وعلاقة هذه المعتقدات بعناصر الإسلام الأخرى. وقد تناول عبد الله العروي المفهوم

(٦) انظر: Asaf A. A. Fayzee, "The Reinterpretation of Islam," in John J. Donohue and John L. Esposito, editors, *Islam in Transition: Muslim Perspectives* (New York: Oxford University Press, 1982), p. 193.

المتغيّر للحرية في الإسلام بالبحث والدراسة، حيث أشار صراحةً إلى الجدل الدائر حول أصل مصطلح الليبرالية واستخداماته في العالم العربي. وحاور كيفن دواير (Kevin Dwyer) نشطاء حقوق الإنسان في شمال إفريقيا، وتناقش معهم حول تفاصيل كفاحهم وتطلُّعهم إلى التطور والمجتمع الصالح(٧). وقد سعيت في هذا الكتاب إلى أن أسهم في ذلك المشروع الفكري بتقديم مقتطفات مختارة من نصوص كبار المفكرين الإسلاميين الليبراليين. ووددت أيضاً أن أُعبِّر عن رؤيتي، وأضيف إلى ما كُتب عن التيار الليبرالي في الإسلام عن طريق التركيز على السياق الإسلامي لليبرالية. فمن الشائع لدى مُحلّلي التيار الليبرالي في الإسلام أن يقارنوا بينه وبين الليبرالية الغربية، وفقاً لمعايير الليبرالية الغربية. ومقارنةٌ على هذه الشاكلة تلقى انتقادات كالتي تعرضت لها إحدى الكاتبات الغربيات التي اتُّهمت بأنها «شديدة

---

(٧) انـظـر: Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago: University of Chicago Press, 1988); Abdallah Laroui, "Islam et Liberté" (Islam and Liberty), in *Islam et Modernité* (Islam and Modernity) (Paris: éditions la Découverte, 1987), pp. 47-63; Kevin Dwyer, *Arab Voices: The Human Rights Debate in the Middle East* (London: Routledge; Berkeley: University of California Press, 1991).

- ومن بين الدراسات الأخرى التي تتناول التيار الليبرالي في الإسلام، انظر: Ishtiaq Ahmed, *The Concept of an Islamic State: An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan*, Stockholm Studies in Politics, volume 28 (Stockholm: Department of Political Science, University of Stockholm, 1985); Nazih N. Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London: Routledge, 1991); I. William Zartman, "Democracy and Islam: The Cultural Dialectic," *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, volume 524, 1992, pp. 181-191; John Keane, "Power-Sharing Islam?" in Azzam Tamimi, editor, *Power-Sharing Islam?* (London: Liberty for Muslim World Publications, 1993), pp. 15-31; Glenn D. Paige et alia, editors, *Islam and Nonviolence* (Honolulu, Hi.: Center for Global Nonviolence Planning Project, Matsunaga Institute for Peace, University of Hawai'i, 1993); Amyn B. Sajoo, *Pluralism in "Old Societies and New States": Emerging ASEAN Contexts* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1994); Haddad, Islamists and the Challenge of Pluralism; "Islam and Liberal Democracy," symposium in *Journal of Democracy*, volume 7, number 2, April 1996, pp. 52-89; and John L. Esposito and John O. Voll, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996).

الاهتمام بالمسلمين الذين عبّروا عما كان يدور بخلدها، وحاكوا ما في نفسها، مما جعلها تشعر بالألفة تجاههم، وجدّد لديها الثقة في رقي قيمها الغربية وسموّها»[٨]. ولكن بقدر تركيز دراسة التيار الليبرالي في الإسلام على البُعد الإسلامي الذي ينطوي عليه، أرى أنها تستطيع النجاة من مثل هذه الانتقادات. فالتشابه بين التيار الليبرالي في الإسلام والليبرالية الغربية لا يوحي بأن الليبراليين المسلمين ما هم إلا مجموعة من المبتذلين السخفاء الذين يتبعون سياسة التقليد الأعمى للتفكير الغربي؛ حيث إن كثيراً من أعمالهم ومؤلفاتهم تنبع من تفسيرات القرآن، ومن حياة الرسول (ﷺ)، ومن حياة المسلمين الأوائل، إضافةً إلى أن هذه الأعمال والمؤلفات يظهر فيها التأثر الواضح بأشكال الجدل الإسلامي التقليدي.

ويُعنى القسم التالي في هذه المقدمة باقتفاء أثر تطور التيار الليبرالي في الإسلام، والجدل المستمر الدائر حوله مع اثنين من التيارات الإسلامية البارزة، هما: التيار التقليدي، وتيار إحياء الدين. ولاحقاً، سوف يُسلّط الضوء على ثلاثة أوجه للتيار الليبرالي في الإسلام من منظور تفسير المصادر الأساسية للشريعة الإسلامية. أما القسم الأخير، فيتناول بالشرح والتحليل المعايير التي اختير الكتّاب -المعروضة آراؤهم في مرجعنا هذا- على أساسها، وكذلك محاورهم الفكرية، ثم يعطي للقراء نبذة مختصرة عن آرائهم في الأوجه الثلاثة للتيار الليبرالي في الإسلام.

التاريخ الجدلي بين التيارات الإسلامية

لا تكاد توجد بقعة من بقاع العالم الإسلامي إلا وقد شهدت على مدار القرنين المنصرمين جدلاً واسعاً على نحو متشابه فيما بين ثلاثة تيارات تتناول علاقة الدين بالواقع الاجتماعي المعاصر. ولقد اتسمت هذه التيارات بتقاربها وتداخلها، أحدها مع الآخر، حتى إنها لا تُعد كيانات مستقلة بذاتها، أو غير متجانسة الآراء. ولكن استناداً إلى أن هذه التصنيفات الثلاثة تُعدّ منهجيات للبحث والاستنباط، فإنها تمدّنا بفهم ثاقب لتاريخ الخطاب الإسلامي في العصر الحديث. **التيار الأول** يمكن أن يُطلق عليه اسم «التيار التقليدي أو العُرفي»، ولعله يمتاز باشتماله على مزيج من الأعراف الدينية

(٨) انظر: Mohamed Elhachmi Hamidi, "Islam and Liberal Democracy: The Limits of the Western Model," *Journal of Democracy*, volume 7, number 2, April 1996, p. 83.

الإقليمية المقتصرة على بلد بعينه، وغيرها من الأعراف التي تتشارك فيها البلاد كافة في أنحاء العالم الإسلامي. ففي المغرب، نجد أن الأعراف التقليدية توجب احترام الأولياء وتوقيرهم، وهم أنفسهم من ينظر إليهم مسلمون آخرون خارج القطر المغربي على أنهم لا يستندون إلى القرآن أو أي من النصوص الدينية. وفي إندونيسيا، تشتمل الأعراف التقليدية على شعائر روحانية وطقوس لاستعراض القوة، وكلتاهما تعكس ثقافة المنطقة[٩]. ولا ننسى عادة قرع الطبول لدى المسلمين في غرب إفريقيا، وغيرها من الأعراف الأخرى التي يشكّل استخدام الموسيقى فيها عنصراً جوهريّاً في شتى أنحاء العالم الإسلامي. ومن الأمثلة الأخرى على الأعراف الإقليمية ما نجده في اعتقاد أوساط المجتمع الكردي ـ أو غيره من المجتمعات الإسلامية ـ في الأرواح، والاحتفال برأس السنة في تقويم ما قبل الإسلام، وغيره من الاحتفالات بالأيام المقدسة في إيران وأماكن أخرى، وتقسيم المجتمع لدى مسلمي جنوب آسيا وفقاً للطوائف الاجتماعية الوراثية عند الهندوس. أضف إلى كل ذلك الاعتقاد في أن بعض الأفراد والجماعات تمتلك قوى سحرية خارقة، وغير ذلك الكثير والكثير. من هذا يتضح جليّاً أن الأعراف المحلية قد تنتهك ـ بلا شك ـ أوامر عُرفت تمام المعرفة بأنها من أركان العقيدة الإسلامية، كما هي الحال في جنوب شرق آسيا؛ حيث «نجد في بعض المناطق المحلية أن زيارة الأماكن المقدسة بديل مقبول عن أداء فريضة الحج»، بل يُعتبر الحج «حيلة عربية تهدف إلى خداع المؤمنين»[١٠]. وتمثّل الأعراف التقليدية السواد الأعظم من المسلمين في بقاع شتى، وفي أزمان متنوعة، إلا أنها غير موحَّدة في العالم الإسلامي؛ حيث إن كل بقعة من بقاع العالم الإسلامي قد صاغت لنفسها طقوساً وأعرافاً خاصة بها. ومن ثم، تبدو الأعراف التقليدية مقبولة ومبرّرة على المستوى المحلي، لكنها لا تجد ما يبررها أو يجعلها مقبولة على المستوى العالمي. فإن سأل سائل عن هويتها، يُقَال: «هذا هو سبيلنا الذي نتبعه»، وإن سئل عن حكمتها، يُقَال: «نحن لا نؤذي أحداً بإرضاء أصحاب اليد العليا، سواء أكانوا روحاً أم جسداً تسكنه

---

(٩) انـظـر: Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

(١٠) انـظـر: Roy F. Ellen, "Social Theory, Ethnography and the Understanding of Practical Islam in South-East Asia," in M. B. Hooker, editor, *Islam in South-East Asia* (Leiden: E. J. Brill, 1983), p. 65.

الأرواح»، وإن سُئل عن جذورها، يُقَال: «إنها ترجع إلى ولاء الفرد لمعلمه، وولاء معلمه لشيخه..». حتى الوصول إلى الشيخ الأول[11] .

والتيار الثاني، الذي يُعدّ البديل الأكثر شيوعاً من سابقه، هو «تيار إحياء الدين»، ويُعرف أيضاً بـ «الأسلمة» أو «الأصولية» أو «الوهابية». ويهاجم هذا التيار تفسير التيار العرفي أو التقليدي للإسلام؛ لأنه لا يراعي رسالة العقيدة الإسلامية حق رعايتها. ورداً على الانتهاكات المحلية التي تُمارَس وفقاً لتعاليم التيار العرفي، يصبّ تيار إحياء الدين اهتماماً متجدداً على إحياء اللغة العربية (وهي لغة الوحي)، وعدم الاعتراف بشرعية المؤسسات والهيئات السياسية المحلية (لتعدّيها على سيادة الذات الإلهية)، والتأكيد على سلطة دعاة إحياء الدين؛ لكونهم المنفردين بأهلية تفسير الإسلام، إضافةً إلى الاهتمام باستخدام الألفاظ البليغة الحاسمة؛ تعبيراً عن التقوى، وأخيراً إحياء الطقوس والأعراف التي كانت تُمارس في صدر الإسلام. ولقد كان الهدف الأصيل من حركة إحياء الدين بقيادة محمد بن عبد الوهاب في شبه الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر الميلادي، هو تطهير جوهر المجتمع الإسلامي من العادات والتقاليد والممارسات غير الإسلامية التي عادت إلى المنطقة في الألفية التي لحقت بنزول الوحي. ولعل هذه الحركة هي المصدر الأساسي والنموذج الأوَّلي الذي سارت على نهجه كل التيارات الإسلامية المماثلة التي ظهرت منذ ذلك الوقت. ومن الأمثلة الحديثة على تيار إحياء الدين ما قام به الطيب العقبي الذي وُلد بالجزائر (وتوفي عام ١٩٦٠م)، إذ هاجم التيار العرفي بتهمة أنه بدعة، وأنشد:

«لم أطف قطّ بقبر لا، ولا ... أرتجي ما كان من نوع الجماد
لا أسوق الهدي قرباناً له ... زردة يدعونها أهل البلاد
لا أنادي صاحب القبر أغِثْ ... أنت قطب، أنت غوث وسناد

(١١) لمعرفة المزيد عن التيار التقليدي / العرفي في الإسلام، انظر: Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: KPI, 1987); William A. Graham, "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation," *Journal of Interdisciplinary History*, volume 23, number 3, Winter 1993, pp. 495-522.

قـــائـــمــــاً أو قـــاعـــداً ادعُ بـــه إنّ ذا عـــنـــدي شـــرك وارتـــداد
لا أنـــاديـــه، ولا أدعـــو ســـوى خـالـق الـخـلـق رؤوف بـالـعـباد»[(١٢)]

لقد توقف الكثير من محللي الجدل الإسلامي عند هذين التيارين، «التيار العرفي» و«تيار إحياء الدين»، وتجاهلوا تياراً ثالثاً مهمّاً هو محور هذا المجلد. إن هذا **التيار الثالث**، الذي يُعرف باسم **«التيار الليبرالي»**، يميّز نفسه عن التيار العرفي، شأنه شأن تيار إحياء الدين، ويدعو إلى الاهتداء بفترة صدر الإسلام لخلع عباءة الشرعية عن ممارسات العصر الحالي، ولكن مع الفارق. فالتيار الليبرالي يدعو إلى الاهتداء بالماضي باسم المعاصرة، بينما يُقال إن دعاة إحياء الدين ينادون، على ما يبدو، بالمعاصرة ـ مثل استخدام التكنولوجيا الإلكترونية ـ باسم الماضي. وهناك صور متنوعة للِّيبرالية في الإسلام (وسنتناول العديد منها لاحقاً)، ولكنّ هناك عنصراً مشتركاً بينها جميعاً؛ هو انتقاد أنصار التيار العرفي وتيار إحياء الدين لما ينعته الليبراليون أحياناً بـ «التخلف» الذي حرم الإسلام، من وجهة نظرهم، من الاستمتاع بثمار المعاصرة: سواءٌ أكانت تقدماً اقتصاديّاً، أم ديمقراطيةً، أم حقوقاً قانونيةً... إلى آخره؛ بيد أن الليبراليين يزعمون أن الإسلام، إذا ما فُهم فهماً صحيحاً، يتوافق مع الليبرالية الغربية، بل يمكن أن يكون أساساً لها.

وفعليّاً، خاضت هذه التيارات التفسيرية الثلاثة للإسلام معارك استمرت في أنحاء العالم الإسلامي لما يربو على قرن من الزمان. وكانت دعوة إحياء الدين تشن هجومها بين الفينة والأخرى على التيار العرفي، بينما ما كادت الليبرالية تترك أي بصمة تُذكر في الحرب، بل كان التيار الليبرالي ضحية أكثر من كونه فائزاً.

لقد تمخضت حركة إحياء الدين عن التيار الليبرالي في القرن الثامن عشر الميلادي، وكانت تلك الفترة تتميز بخصوبة التربة للجدل الإسلامي[(١٣)]. فمن الناحية

---

(١٢) ورد هذا الاقتباس في:
Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 156.

(١٣) مع أن الأبحاث والدراسات التي تعبر عن هذه الفترة غير مكتملة، فإن المرجع التالي يُعد أفضل بداية للاطلاع على الجدالات التي دارت في أماكن شتى عن هذه الفترة:
Nehemia Levtzion and John O. Voll, editors, *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1987). However, research on the period remains fragmentary.

السياسية، نجد أن الأسر الحاكمة الإسلامية العظمى كانت على وشك الانهيار باختلاف مراحله، سواء في منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط (الإمبراطورية العثمانية)، أو في جنوب غرب آسيا (الأسرة الصفوية والأخرى القاجارية)، أو في جنوب آسيا (الأسرة المغولية). ومن الناحية الدعوية، كان الإسلام في هذه المرحلة مستمرّاً في حصد أتباع جُدد للدعوة في الغرب، تحديداً غرب إفريقيا، وأيضاً في الشرق، تحديداً جنوب شرق آسيا. وأما من الناحية العقائدية، فقد تزايدت هجرة العلماء إلى أنحاء العالم الإسلامي، مما ساعد في إنشاء مجتمع دولي من المشايخ الذين تلقوا العلم في كبرى المراكز التعليمية في شبه الجزيرة العربية، أو تتلمذوا على يد من نال العلم في مثل هذه المؤسسات.

وقاد هؤلاء العلماء سلسلة من حركات إحياء الدين التي كانت تسعى إلى تخليص الإسلام من الممارسات غير الإسلامية التي لم يقرّ بها، أو يُجِزها، أي مصدر ديني معروف. وكان الحل وفقاً لدعاة الإحياء الديني هو استبدال التعاليم الدينية الإسلامية القويمة بالتيار العرفي وممارساته. والمقصود بالتعاليم القويمة الاهتداء بالعلماء من دعاة الإحياء الديني الذين يحتجون حجةً أساسية بالاحتكام إلى سلطة النصوص الإسلامية الأصيلة ـ كما يفسرها الدعاة ـ بدلاً من الاحتكام إلى سلطة الأعراف والعادات والتقاليد.

وقد كان هذا المجتمع الدولي من دعاة إحياء الدين يستقون فكرهم من كبرى المراكز الدينية وعُظماها في شبه الجزيرة العربية التي كانت قبلة المسلمين من كل حدب وصوب، فيتجهون إليها لأداء فريضة الحج، أو طلباً للعلم، ثم يعودون أدراجهم تارة أخرى إلى بلادهم بعد اكتسابهم القدرة التي تدعمهم في خوض حربهم مع أي ممارسات عرفية غير إسلامية. ومن هؤلاء: محمد بن عبد الوهاب من منطقة نجد بشبه الجزيرة العربية، والشيخ جبريل بن عمر الأقدسي من غرب إفريقيا، والحاج مسكين (Haji Miskin) من سومطرة، والحاج شريعة الله أحمد بريلوي (Ahmad Brelwi) من جنوب آسيا، وما مينجسِن (Ma Mingxin) من الصين[١٤].

---

(١٤) انظر: William R. Roff, "Islamic Movements: One or Many?" in William R. Roff, editor, *Islam and the Political Economy of Meaning* (Berkeley: University of California Press, 1987), pp. 31-52; John Obert Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, second edition (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1994).

وكان شاه ولي الله الدهلوي (الهند، ١٧٠٣م ـ ١٧٦٢م) من الشخصيات الدينية التي كانت سيرتها دليلاً على أن جذور التيار الليبرالي تمتد لتصل إلى الدعوة لإحياء الدين، فقد وُلد ولي الله في أواخر العهد المغولي، وورث منصب والده بعد وفاته، شيخاً لمعهد ديني. وحتى يستكمل تعليمه، انتقل إلى مكة، تلك البؤرة المكرمة وأحد المراكز التعليمية في شبه الجزيرة العربية. ولدى عودته إلى الهند، بدأ في اعتناق أحد أشكال تيارات إحياء الدين، الذي دعا إليه ليبراليون من بعده، باعتباره النموذج الفكري الأولي للتيار الليبرالي. وأدرك ولي الله، كغيره من دعاة إحياء الدين، أن الإسلام في خطر، ولذا سعى إلى إعادة إحياء المجتمع الإسلامي بالدمج بين الإحياء الديني والتنظيم السياسي الاجتماعي، ورأى أيضاً أن العادات والتقاليد والأعراف مصدر رئيس للعقبات التي تقف حجر عثرة في طريق تجدد الإسلام.

واستطاع ولي الله أن يثير رد فعل واسع النطاق تجاه التيار العرفي، شدّد فيه على القيم الإنسانية، أكثر مما فعل الوهابيون وغيرهم من دعاة إحياء الدين. فقد كان، على سبيل المثال، متسامحاً نسبيّاً مع بعض الممارسات التي رآها الآخرون من دعاة إحياء الدين، خارج نطاق العقيدة المتعارف عليها؛ قائلاً بأن الشريعة الإسلامية ـ على الرغم من كونها وحياً إلهيّاً ـ يجب أن تراعي حاجات البشر والعصور على اختلافها. فإذا كانت العادات والأعراف المحلية تخالف تعاليم النصوص الدينية، «فليس من المفضّل أن تحل أخرى (الشريعة الإسلامية) محلها؛ لأنها مجهولة تماماً بالنسبة إليهم (أهل المنطقة)... والهدف الرئيس هو التمهيد لهذه التجديدات العقائدية بطريقة تخاطب عقولهم (أي عقول أهل المنطقة) من دون أن تدفعهم إلى الدرء بأنفسهم عنها»[١٥]. وكانت أعمال وليّ الله، وباكورة الأعمال التي سار على نهجها لاحقاً مفكرون مسلمون يتبعون التيار الليبرالي، تؤكد مراراً وتكراراً على أهمية

---

(١٥) للترجمة الإنكليزية، انظر: Mi'raj Muhammad, "Shah Wali-Allah's Concept of the Shari'ah;" in *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abul A'la Mawdudi*, edited by Khurshid Ahmad and Zafar Ishaq Ansari (Leicester, England: The Islamic Foundation, 1979), p. 346.

- وهناك ترجمة أخرى مختلفة واردة في:

J. M. S. Baljon, *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi, 1703-1762* (Leiden: E. J. Brill, 1986), p. 162.

مخاطبة العقل الإنساني. ويظهر ذلك في إحدى مقولات ولي الله التي ترجمها أحد أتباع التيار الليبرالي في القرن العشرين، إذ قال: «لقد حان الوقت لأن ترتدي الشريعة الإسلامية ثوب المنطق والعقل»(١٦). وقدَّم فضل الرحمن (باكستان ـ الولايات المتحدة الأمريكية، ١٩١٩م ـ ١٩٨٨م) ـ وهو من أتباع التيار الليبرالي وأحد الكتّاب الذين اقتطفنا من أعمالهم في الفصل الثاني والثلاثين- تلخيصاً لمنهج ولي الله في قوله:

«في كل شؤون الشريعة، لم يتوقف ولي الله عند ما سنتّه المدارس الدينية في العصور الوسطى الإسلامية، ولكنه عاد إلى مصدري التشريع، وهما القرآن والسنة النبوية، وأوصى بالاجتهاد، الذي يتناقض مع اتبّاع ما أقرت به السلطات الدينية في العصور الوسطى... تتشابه المنابع الأساسية للأخلاق والدين عند الجنس البشري في كل زمان ومكان، لكنه يرى أنها يجب أن تُغيِّر من وجهها، وتعاود الظهور بما يتفق وطبيعة الزمن والبشر... ونظراً لأن الإسلام دين عالمي، كان لزاماً عليه أن يعتمد على فئة معيّنة من الناس؛ كي يستطيع أن يُروِّج لنفسه، وكان من الضرورة بمكان أن يتغيّر تبعاً لتغيّر من اعتمد عليهم لنشره، أي يتغيّر وفقاً لتغيّر العادات العربية وأساليب الحياة. ولكن وجود الإسلام في البيئات الثقافية المختلفة يفرض ضرورة تغيير هؤلاء الذين اعتمد عليهم للترويج له»(١٧).

لا ريب أن وليّ الله كان من دعاة إحياء الدين، وعلى الرغم من آرائه حول التعامل بالمنطق والعقل فيما يخص التقاليد والأعراف والعادات المحلية غير الإسلامية، فإنه كان شديد التعصب ضد أي نوع من الممارسات التي شعر أن فيها شيئاً من التجديف على الله، كزيارة قبور الأولياء والصلاة عندهم طلباً للشفاعة. وعلى الرغم من آراء ولي الله حول عصر إعمال العقل ـ التي اتسمت بالمعاصرة من دون أن تمتّ بصلة لروح التنوير الأوروبي ـ فإنه لم يكتب كثيراً عن أشكال المعرفة «الحديثة»، وكان يؤمن بأن الدراسات الإسلامية التقليدية تكفي للوفاء

(١٦) للترجمة الإنكليزية، انظر: Aziz Ahmad, "Political and Religious Ideas of Shah Wali-Ullah of Delhi," *Muslim World*, volume 52, number 1, January 1962, p. 26.

(١٧) انظر: Fazlur Rahman, "The Thinker of Crisis: Shah WaliyUllah," *Pakistan Quarterly*, volume 6, number 2, Summer 1956, p. 45.

بمتطلبات هذا العصر الحديث، إذ ورد عنه أنه قال: «لو كنت مقتنعاً بأن خير هذا العصر اعتمد على انتشار علوم الرياضيات والفلك، وفن العمارة والتكنولوجيا والهندسة، لكرّست طاقتي لنشرها»(١٨). وبدلاً من التركيز على أشكال العلم الحديثة هذه، شدّد ولي الله على التدريب الإسلامي التقليدي، وقال: «إن من يستطيع تجاوز مرحلة التدريب هو وحده الذي سيُعدّ أهلاً لممارسة الاجتهاد». وأحياناً كان ولي الله يشير على ما يبدو إلى أنه هو الوحيد المؤهل للاجتهاد، وأن غيره من سائر المسلمين عليهم التقليد واتباع تعاليمه. وكتب ولي الله عبارات كادت تنطق بإخلاصه وورعه وتفانيه، بأنه رأى الله في المنام، وأن الله جعله للناس قائداً، ولإحياء الإسلام داعياً(١٩).

حدث تطور مشابه لدى الشيعة المسلمين، ولعب فيه آقا محمد باقر بهبهاني (إيران، ١٧٠٥م ـ ١٧٩٠م) دوراً كدور ولي الله. وكان بهبهاني أيضاً قد وُلد لعائلة متدينّة عالية الشأن، وتدرب في حياته على ممارسات التيار العرفي، ثم التحق بإحدى الفرق التي عُرفت فيما بعد باسم المدرسة الأصولية التي تؤيد الاجتهاد. وشأنه شأن ولي الله، دمج بين المفهوم المحافظ للتقليد، وبين المفهوم الليبرالي للاجتهاد، ولم يكن هذا المفهوم قد عُرف بعد، وتمكن بهبهاني من فعل ذلك عن طريق قصر ممارسة الاجتهاد على علماء الدين المختصين. ونشأت هذه الفكرة وتطورت في القرن التاسع عشر حتى أصبح لكل فترة زمنية عالم دين واحد كمرجع للتقليد، من دون أي تلميح بالاتصال بالوحي، على النقيض مما ذكره ولي الله في كتاباته(٢٠).

وفي القرن التاسع عشر فحسب، بدأ التيار الليبرالي في الإسلام يميّز نفسه تمييزاً أوضح عن تيار إحياء الدين، سواءٌ أكان هذا التمييز فكريّاً أم مؤسسيّاً. فمن

---

(١٨) للترجمة الإنكليزية، انظر: A. D. Muztar, *Shah Wali Allah: A Saint-Scholar of Muslim India* (Islamabad: National Commission on Historical and Cultural Research, 1979), p. 204.

(١٩) للاطلاع على الاقتباس، انظر: Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Shah Wali-Allah and His Times* (Canberra, Australia: Ma'rifat Publishing House, 1980), p. 219.

(٢٠) انظر: Juan Cole, "Shi'i Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered," *Iranian Studies*, volume 18, number 1, Winter 1985, pp. 3-34.

الجانب الفكري، بدأ الليبراليون يفصلون بين الاجتهاد والتقليد، ويطبّقون استقلال العقل والمنطق عن السلطة الدينية. ولقد حاكى معظم أعلام التيار الليبرالي في القرن التاسع عشر هذا الفكر، ومنهم:

ـ جمال الدين الأفغاني (إيران، ١٨٣٨م ـ ١٨٩٧م)، الذي قال: «يجب عليهم (أي أفراد كل مجتمع) أن يتوقفوا في معتقداتهم عن الخضوع للتخمينات، وألا يقنعوا بتقليد أسلافهم. فإذا ما اعتقد المرء في أشياء من دون دليل أو منطق، ونفَّذ آراء غير مثبتة مترتبة عليها، ورضي بأن يقلِّد أسلافه ويتبعهم، فسوف يكفّ حتماً عن بذل أي محاولات فكرية، وسوف يسيطر عليه، تدريجيّاً، الغباء والبلاهة حتى يتوقف عقله تماماً، ويعجز حتى عن التمييز بين ما يجلب عليه الخير وما يوقعه في الشر، وستحيطه المحن والمكاره من كل جانب»[(٢١)].

ـ سيد أحمد خان (الهند، ١٨١٧م ـ ١٨٩٨م)، وسيد مهدي علي خان (الهند، ١٨٣٧م ـ ١٩٠٧م)، اللذان قالا: «إن التقليد ليس فرض عين (على المؤمنين)، فلكل شخص أن يجتهد في الأمور التي لم يقطعها نص صريح من القرآن أو من السنة النبوية»[(٢٢)].

ـ محمد عبده (مصر، ١٨٤٩م ـ ١٩٠٥م)، الذي قال: «أولاً، كي نحرر الفكر من قيود التقليد.. كي نعود ـ في ما يختص بتحصيل العلم الشرعي ـ إلى مصادره الرئيسة، وكي نزنها بميزان العقل الذي خلقه الله لبني البشر لمنع الإفراط أو التفريط في الدين... ولكي نثبت ذلك بوضوح، لا بد أن يصاحب الدينُ العلمَ، مما يحثّ الإنسان على اكتشاف أسرار هذا الكون...»[(٢٣)].

وبذلك، أصبح التقليد مكروهاً عند التيار الليبرالي في أوائل القرن العشرين،

---

(٢١) انظر: Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani"* (Berkeley: University of California Press, 1968), p. 171.

(٢٢) انظر: Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology* (New Delhi: Vikas Publishing House, 1978), p. 275.

(٢٣) انظر: Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (London: Oxford University Press, 1962), pp. 140-141.

حيث كان يمثّل البصمة التي تركها خصوم الليبراليين، المناصرون للتيار العرفي. فجمال الدين القاسمي (سوريا تحت حكم الدولة العثمانية، ١٨٦٦م ـ ١٩١٤م)، على سبيل المثال، قال عن التقليد: «جُذام انتشر سريعاً بين الناس... ومرض معدٍ، وشلل عامّ، وغباء مستحكم يدفع المرء إلى البلادة واللامبالاة»[٢٤]. وعلى النقيض، فقد سمح الاجتهاد بتفسير الإسلام وفقاً لمتطلبات العصر الحديث، إلا أنه قد نشأ خلاف كبير حول ماهية هذه المتطلبات: فهل تتمثل في مقاومة الحكم الأوروبي، أم الخضوع والإذعان له؟ وهل تنادي بإصلاح المدارس التقليدية، أم بإنشاء مدارس غيرها؟ وهل تعني تخفيف الممارسات الدينية، أم تسعى لإحيائها؟ وانتقد أنصار التيار الليبرالي في هذا القرن أحدهم الآخر انتقاداً لاذعاً، كما انتقدوا التيار العرفي، وتيار إحياء الدين.

ولقد أصبحت فكرة اتساع قاعدة منح الحق في ممارسة الاجتهاد تمثّل خطراً على سلطة زعماء التيار العرفي، وتيار إحياء الدين؛ حيث إنه يدعو المسلمين كافة لدراسة الإسلام للوفاء بمتطلباتهم بأنفسهم، ومن ثم يصبح كل شخص مرجعية لنفسه. ولكنّ هناك عدداً قليلاً جدّاً ـ إن وُجد ـ من أتباع التيار الليبرالي في القرن التاسع عشر استطاع استخلاص النتيجة التي توصّل إليها أتباع التيار الليبرالي في القرن العشرين، وهي تقول إن آراء الناس يجب أن تحدد الشؤون العامة؛ بل سعى الليبراليون في القرن التاسع عشر إلى فرض أنفسهم على المجتمع باعتبارهم مرجعيات إشرافية، وتركزت جهودهم في مجال إصلاح التعليم. وعلى الرغم من أن الكثير من ليبراليِّي هذا العهد كانوا هم أنفسهم ثمرة التعليم الديني التقليدي، فإنهم رأوا المؤسسات التعليمية غير كافية لمواكبة متطلبات هذا العصر، وسعوا إلى إصلاح هذه المؤسسات، بل سعوا إلى إنشاء مؤسسات جديدة تجمع منهجياتها بين القديم والحديث. فعلى سبيل المثال، أسس سيد أحمد خان الكلية المحمدية الأنجلو-شرقية في عليكره بالهند، وسعى محمد عبده إلى إصلاح جامعة الأزهر العريقة في القاهرة بمصر، وانشغل الأفغاني في السنوات الأولى لجامعة إسطنبول بإصلاحها في الإمبراطورية العثمانية. إضافةً إلى ذلك، علينا أن نذكر:

---

(٢٤) انظر: David Dean Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria* (New York: Oxford University Press, 1990), p. 71.

ـ رفاعة رافع الطهطاوي (مصر، ١٨٠١م ـ ١٨٧٣م): وقد تلقّى تعليمه في جامعة الأزهر، وقضى العديد من سنوات عمره في باريس مرشداً وإماماً دينيّاً لمجموعة من الطلاب المصريين. ولدى عودته إلى مصر، سعى إلى تطوير نظام تعليمي جديد جمع فيه بين الجوانب الإسلامية والأوروبية.

ـ شهاب الدين مرجاني (روسيا، ١٨١٨م ـ ١٨٨٩م)، وأحمد مخدوم دانش (بخارى، ١٨٢٧م – ١٨٩٧م): وكلاهما درس في المدارس التقليدية ببخارى، وعمل على إصلاح المنهج الدراسي في هذه المدينة الإسلامية العريقة عن طريق تقديم بعض المواد الدنيوية.

ـ إسماعيل بك جاسبرينسكي (Gasprinskii) (روسيا، ١٨٥١م ـ ١٩١٤م): وقد تلقى تعليمه الأساسي في مدرسة إسلامية، وتعليمه الثانوي في مدرسة روسية، وأسس شبكة كبيرة من المدارس الجديدة في أنحاء روسيا تجمع بين التعليم الديني والدنيوي.

ـ الشيخ محمد طاهر جلال الدين (سومطرة ١٨٦٧م ـ ماليزيا ١٩٥٧م)، والشيخ الحاج أحمد دحلان (جاوه ١٨٦٩م ـ إندونيسيا ١٩٢٣م)، وأحمد سوركتي (السودان ١٨٧٢م ـ إندونيسيا ١٩٤٣م): وكلٌّ منهم درس بالأزهر أو في مكة، وبعد ذلك أسهم في إنشاء مدارس إصلاحية في جنوب شرق آسيا.

ـ وانج هوران (Wang Haoran) (الصين، ١٨٤٨م ـ ١٩١٨م): وقد تأثر بالأزهر وتوجهات الوحدة الإسلامية التي كانت متمركزة في إسطنبول، وكان مؤسساً للمدارس الإصلاحية والمنظمات الإسلامية في الصين.

وقد تَميزت هذه الإصلاحات الجديدة بتطبيق دراسة المواد الغربية ضمن المناهج التقليدية، الأمر الذي عكس الإسهام الفكري الثاني الذي قدمه الليبراليون، وهو احترام المعاصرة. فبينما سعى أنصار تيار إحياء الدين إلى علاج مواطن الخلل في الأمة الإسلامية بإعادة التركيز على مصدري الشريعة الإسلامية اللذين عُرفا منذ القرن السابع، فإن أنصار التيار الليبرالي سعوا إلى الجمع بين إعادة التركيز على مصدري الشريعة والتركيز الإضافي على العلوم الغربية؛ مثل: الهندسة، والعلوم العسكرية، والطب والعلوم الطبيعية، والدراسات القانونية المقارنة، وعلم الاجتماع إلى جانب اللغات الحديثة. لهذا السبب، عُرف التيار الإسلامي في تلك الحقبة بلقب «المعاصرة الإسلامية».

كما أصبحت هذه المؤسسات التعليمية التي أنشأها الليبراليون أو أصلحوها - وتخرجت منها أجيال ليبرالية غيرهم - واحدة من القواعد المؤسسية الثلاث التي بُني عليها التيار الليبرالي في الإسلام. وبحلول مطلع القرن العشرين، كان الليبراليون مسؤولين عن جامع الأزهر في مصر، وكبرى المدارس في الإمبراطورية العثمانية، والمدارس الجديدة في أنحاء البقاع الإسلامية في روسيا، وجامعة أليجور وغيرها من الجامعات الإسلامية الرائدة الأخرى في جنوب آسيا، والمدرسة المُحمدية في إندونيسيا.

وكانت الصحافة ثاني القواعد المؤسسية الثلاث، وكانت أكثر تزعزعاً من القاعدة الأولى. فبازدياد معدل القراءة والكتابة، استفاد أنصار التيار الليبرالي من هذه الوسيلة الجديدة للتواصل مع أتباعهم. وارتبطت أسماء كثيرة لكبار الليبراليين في هذا الوقت ببعض المجلات الدورية، مثل: جريدة **تصوير أفكار** (Tasvir-i Efkâr) لصاحبها نامق كمال (Namik Kemal)، ومجلة **الحرية** (Hürriyet) في تركيا في الدولة العثمانية (١٨٦٥م - ١٨٧٠م)، و**تهذيب الأخلاق** لسيد أحمد خان باللغة الأردية (١٨٧٠م - ١٨٩٦م)، و**ترجمان** (Tercüman/Perevodchik) لصاحبها جاسبرينسكي باللغتين التركية التترية والروسية (١٨٨٣م - ١٩١٤م)، و**العروة الوثقى** للأفغاني ومحمد عبده باللغة العربية (١٨٨٤م)؛ و**القانون** لمرزا مالكوم خان (Mirza Malkom Khan) باللغة الفارسية (١٨٩٠م - ١٨٩٨م)، و**المنار** لمحمد رشيد رضا باللغة العربية (١٨٩٨م - ١٩٣٥م)، و**الإمام** لمحمد طاهر جلال الدين بلغة الملايو (١٩٠٦م - ١٩٠٨م)، و**الشورى** لرضا الدين فخر الدين باللغة التركية التترية (١٩٠٨م - ١٩١٧م)، و**سراج الأخبار** لمحمود طرزي (Mahmud Tarzi) باللغة الفارسية الأفغانية (١٩١١م - ١٩١٨م)، و**المنير**[٢٥] لعبد الله أحمد باللغة الإندونيسية (١٩١١م - ١٩١٦م)، و**الهلال** لأبي الكلام آزاد (Abu'l- Kalam Azad) باللغة الأردية (١٩١٢م - ١٩١٤م)، و**آينا** (*Ayina*) - بمعنى المرآة - لمحمود خواجه بهبودي باللغة التركية الأوزبكية (١٩١٣م - ١٩١٦م)، وغيرها من الدوريات. وكان بعضها قصير الأجل، بينما أُجبِر بعضها الآخر على أن يَصدُر في أوروبا بسبب الضغط السياسي الذي كان يُمارس عليها في البلاد الإسلامية. وعلى الرغم من

---

(٢٥) التي صدرت على شاكلة جريدة **المنار**.

ذلك، كان لهذه المجلات صدى واسع وتأثير كبير فيما بين الطبقة المتعلمة من المسلمين. فعلى سبيل المثال، كانت مجلة **الجوائب** لأحمد فارس الشدياق التي كانت تصدر في القسطنطينية «تُقرأ في جميع أنحاء الدول المتحدثة بالعربية» في سبعينيات القرن التاسع عشر، وذلك وفقاً لما ذكره أحد المراقبين البريطانيين، وكانت تُقرأ أيضاً «في منازل التجار العرب النجديين في بومباي». وكذلك مجلة «المنار» لرشيد رضا، إذ كانت «تُقرأ على نطاق واسع في العالم الإسلامي، وكانت أيضاً عاملاً رئيساً في تشكيل الفكر الإسلامي من شمال إفريقيا حتى جنوب شرق آسيا». وكان لجريدة **ترجمان** لجاسبرينسكي تأثير واضح في الصين(٢٦).

وتمثلت القاعدة المؤسسية الثالثة في شبكة عالمية من المفكرين الذين تكونوا بصفة رئيسة من محمد عبده وأتباعه في القاهرة. ولم تكن كتب محمد عبده وحدها ومجلات أتباعه، خصوصاً **المنار**، هي التي تُقرأ في جميع أنحاء العالم الإسلامي، بل أضحت القاهرة أيضاً مركزاً يرتاده الليبراليون ويدرسون فيه، شأنها شأن مكة والمدينة اللتين كانتا مركزاً لدعاة إحياء الدين قبل قرن مضى. وعاد من القاهرة العديد من كبار العلماء، مثل: جلال الدين ودحلان والشيخ أحمد خطاب (سومطرة، ١٨٥٥م ـ ١٩١٦م)، وعبد الله أحمد (سومطرة، المتوفى عام ١٩٣٣م)، وسيد شيخ الهادي (الملايو، ١٨٦٧م ـ ١٩٣٤م) من جنوب شرق آسيا، وسيد أحمد بن سميط من جزر القمر (١٨٦١م ـ زنجبار ١٩٢٥م)، ومحمد كرد علي (سوريا، ١٨٧٦م ـ ١٩٥٢م)، وأبو شعيب الدكالي (المغرب، ١٨٧٨م ـ ١٩٣٧م)، وعبد العزيز الثعالبي (تونس، ١٨٧٩م ـ ١٩٤٤م)، وهادْ يِشْن (Ha Decheng) (الصين، ١٨٨٨م ـ ١٩٤٣م)، وأبو الكلام آزاد (الهند، ١٨٨٨م ـ ١٩٥٨م)، كل هؤلاء عادوا كي ينشروا رسالتهم الليبرالية، كلٌّ في وطنه. وقد كانت إسطنبول، عاصمة الإمبراطورية العثمانية، مركزاً ثانويّاً لتلك الشبكة العالمية التي تضمن تلاميذها ذوي الشأن كلّاً من جاسبرينسكي من شبه جزيرة القرم، ومحمد جمال الدين تشاوشيفيتش (Mehmed Demaludin Čaušević) (البوسنة، وتُوفي عام ١٩٣٧م) وعبد القادر المغربي (سوريا تحت حكم

---

(٢٦) انظر: Hourani, *Arabic Thought*, p. 99; Voll, *Islam*, p. 163; H. M. G. d'Ollone, *Recherches sur les Musulmans chinois* (Research on Chinese Muslims) (Paris: Ernest Leroux, 1911), pp. 380-381.

الدولة العثمانية، ١٨٦٧م ـ ١٩٥٦م)، وجلبي نعمان جهان (Numan Chelebi Jihan) (روسيا، ١٨٨٥م ـ ١٩١٨م)، وعبد الرؤوف فطرت (Abdal Rauf Fitrat) (بخارى، ١٨٨٦م ـ ١٩٣٨م). وقليلٌ من العلماء، أمثال موسى جار الله بيجي (Musa Yarullah Bigi) (روسيا، ١٨٧٤م ـ ١٩٤٩م)، من تلقوا تعليمهم في كلٍّ من القاهرة وإسطنبول، بينما كان علماء كثيرون على اتصال دائم بهذين المركزين عن طريق المراسلات، واللقاءات خارج البلاد، والصحف والمجلات.

ولقد وصل الليبراليون إلى ذروة نشاطهم في أول عقدين من القرن العشرين. وفي القرن التاسع عشر، كانت الإصلاحات الليبرالية قد بدأت بتوصية من حكام التجديد والتطور (محمد علي في مصر، ومحمود الثاني[٢٧] في الإمبراطورية العثمانية، وأحمد بك في تونس)، وكان هؤلاء أشد اهتماماً بالكفاءة العسكرية والإدارية من الليبرالية أو الإسلام. واستمرت هذه الإصلاحات تحت مسؤولية رؤساء الوزراء (مثل: أمير كبير في بلاد فارس، ومدحت باشا في الإمبراطورية العثمانية، وخير الدين في تونس) الذين مهّدوا الطريق للإصلاح الليبرالي والسياسي والتعليمي، غير أن فترة بقائهم في منصب رئاسة الوزراء لم تتجاوز عدة سنوات. وعلى النقيض، شهد مطلع القرن العشرين صعود التيار الليبرالي ونيله نفوذاً سياسيّاً عالياً من دون الاعتماد على غيره من التيارات. ففي المناطق الخاضعة للاستعمار، كان ما يمثل المجتمعات الإسلامية هناك مؤسسات ليبرالية مثل «اتفاق المسلمين» (في روسيا)، و«المحمدية» (في إندونيسيا الهولندية)، و«عليكره» (في الهند البريطانية). أما في الدول التي لم يكن الاستعمار قد وصلها بعد، فنال الليبراليون فيها السلطة بفضل الثورة الدستورية في إيران، التي اشتعلت عام ١٩٠٦م، ومثيلتها في الإمبراطورية العثمانية التي بدأت عام ١٩٠٨م. وبخلاف الإصلاحات التي كانت قائمة في القرن السابق على نظام التدرج الهرمي، والمنحدرة من القمة إلى القاعدة، اشتعلت هذه الثورات وفرضت نفسها على الحكام رغماً عنهم. وكان من بين كبار مؤيدي الثورة الدستورية في إيران سيد محمد الطبطبائي (إيران، ١٨٤٣م ـ ١٩٢١م)، وسيد عبد الله بهبهاني (إيران، ١٨٤٦م ـ ١٩١٠م) وغيرهما من رجال الدين الذين شاركوا في الحراك الثوري، ولعبوا دوراً مهمّاً في الحكومة البرلمانية

---

(٢٧) هو محمود خان الثاني بن عبد الحميد خان الأول بن أحمد خان الثالث (المراجع).

التي تلا تشكيلها وقوع الثورة[٢٨]. وقد استفادت حركة «تركيا الفتاة» في الإمبراطورية العثمانية استفادة قصوى من الشيوخ الليبراليين، أمثال شيخ الإسلام، رأس المؤسسة الدينية في الدولة العثمانية، الذي قال لأحد المحاورين البريطانيين: «تتوافق الشريعة الإسلامية، عند تفسيرها تفسيراً صحيحاً، مع مبادئ الحكومة النائبة عن الشعب... فدستور الدولة العثمانية أصبح مُلزِماً لكل من يعلن إسلامه. وبات مفروضاً على المُطالبين بالقيادة على وجه الخصوص - وهم العلماء - أن يبذلوا العزيز والغالي لتطبيق الدستور»[٢٩]. ولم يكن علماء الدين من أنصار التيار الليبرالي وحدهم هم العناصر الأساسية في هذه التجربة الديمقراطية، فقد قام العديد من أتباعهم النشطين بالضغط على بعض الرموز والأعلام من أجل استمرارية دعم الديمقراطية، غير أن رعاية الدول لليبراليين منحتهم ميزة هائلة على خصومهم من مؤيدي الحكم الديني.

ومع ذلك، كانت هذه الميزة مؤقتة، فقد اضطر الديمقراطيون الجدد في كل من إيران والإمبراطورية العثمانية إلى مواجهة هجوم ضارٍ مزدوج من كل من أتباع تيار إحياء الدين، والقوات العسكرية المدنية. وحث أحد التنظيمات التابعة لتيار إحياء الدين في الدولة العثمانية على التمرد في العاصمة في دعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية بدلاً من الدستور، فتوجهت القوات العسكرية المدنية كرد فعل إلى العاصمة؛ لقمع كل من البرلمان الليبرالي وحلفائه من علماء الدين. وفي إيران، كان لدعاة إحياء الدين دور سياسي واسع النطاق لمناهضة الدستور والبرلمان، ودعم الانقلاب في العامين ١٩٠٨م و١٩١١م.

أما في بقاع أخرى، فقد سعى دعاة إحياء الدين إلى نعت الليبراليين

(٢٨) انظر: Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911* (New York: Columbia University Press, 1996); Mangol Bayat, *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909* (New York: Oxford University Press, 1991); Vanessa Martin, *Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906* (London: I. B. Tauris & Co., 1989).

(٢٩) انظر: Charles Roden Buxton, *Turkey in Revolution* (London: T. Fisher Unwin, 1909), pp. 170-171.

بالملحدين، وورد في مقولة لأحد علماء الدين الإسلامي الروس: «من كان يؤمن بالله وبنبيه مُحمد، يجب أن يكون عدوّاً للمحدثين، فما جزاؤهم في الشريعة إلا الموت»[٣٠]. ومثل هذا الاتهام بدا حتميّاً وقتئذٍ، فمحاولة الليبراليين للتعرف على الغرب واستقاء العلم منه جعلتهم عرضةً لقذفهم بالزيف، وخيانة عاداتهم وتقاليدهم. وقال فضل الرحمن: «أثار المحدثون الشكوك من حولهم، حتى حول ولائهم للإسلام، واتُّهموا بأنهم مجرد صورة منعكسة باهتة للغرب، وللتضحية بالإسلام لصالح الغرب»[٣١]. وفي الواقع، تلك هي صورة المحدثين في الإسلام، التي تبدو عالقة في الأذهان[٣٢]. وهذا هو ما دفع بالعديد من الليبراليين اللاحقين إلى الدرء بأنفسهم عن ليبراليِّي فترة الحداثة. وكما يقول علي شريعتي (إيران، ١٩٣٣م ـ ١٩٧٧م): «إن المأساة تتمثل في أن هؤلاء الذين أحكموا قبضتهم على الدين على مدار القرنين الماضيين قد حولوه إلى شكله الجامد الحالي من جانب، ولكنَّ الطبقة المثقفة من جانب آخر، من الذين يواكبون العصر ويدركون متطلبات جيلنا وعصرنا، تفتقر إلى فهم الدين..»[٣٣]. وقليلٌ من الكتَّاب الليبراليين المذكورة آراؤهم في هذا المجلد مَن يشيد بآراء محمد عبده ومعاصريه.

---

(٣٠) انظر: Edward Lazzerini, "Ismail Bey Gasprinskii (Gaspirali): The Discourse of Modernism and the Russians," in Edward Allworth, editor, *Tatars of the Crimea: Their Struggle for Survival* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1988), p. 156.

(٣١) انظر: Fazlur Rahman, "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism," in *Change in the Muslim World*, edited by Philip H. Stoddard, David D. Cuthell, and Margaret W. Sullivan (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1981), p. 31.

(٣٢) انظر: Abdallah Laroui, "Western Orientalism and Liberal Islam: Mutual Distrust?" *MESA Bulletin*, volume 31, number I, July 1997, p. 7.

(٣٣) انظر: 'Ali Shari'ati, "Where Shall We Begin?" translated by A. Alidust and F. Rajaee, in *What Is to Be Done?* edited by Farhang Rajaee (Houston: The Institute for Research and Islamic Studies, 1986), p. 21.

وقد انتقد مامادو ديا Mamadiou Dia (السنغال، وُلد عام ١٩١١م) أوائل الليبراليين نقداً مناقضاً تماماً وشاملاً بالمثل حينما قال: «إن التناقض الذي يحيط بالحداثة الإسلامية يتمثل في أنها تتجاهل المشكلات المعاصرة تجاهلاً تامّاً، بيد أن هذه المشكلات بعينها يُشتبَه في كونها مسائل قديمة في عباءة حداثية. ولذا، يظل الحكم الديني التقليدي في قلب الفكر الحداثي...» انظر: Mamadiou Dia, *Essais sur l'Islam* [Essays on Islam], volume 1, Islam et Humanisme [Islam and Humanism] [Dakar, Senegal: Les Nouvelles éditions Africaines, 1977], p. 115.

فبينما ثبتت هذه التهم على بعض ليبراليِّي هذه الحقبة - بلا أدنى شك - وهي تبني آراء المستشرقين، ونعت الإسلام بالرجعية، وادعاء عدم القدرة على إنقاذه، كما قال أحد الإصلاحيين العثمانيين: «لا توجد حضارة ثانية، فالحضارة هي الحضارة الأوروبية»[٣٤]، فإن معظم ليبراليِّي فترة الحداثة كانوا أشد حرصاً على العقيدة والثقافة الإسلاميتين أكثر مما نُسب إليهم بصفة عامة، ولم تكن أهداف معظمهم استبدال الإسلام، ولكن السعي لتجديده.

في الواقع، إنه لأمر يدعو إلى السخرية أن يُتهم التيار الليبرالي في الإسلام بالعلمانية؛ حيث إن العلمانية من أكثر الأسباب المؤدية إلى إضعاف التيار الليبرالي. ففي مطلع عشرينيات القرن العشرين، نجد أن أعداداً كبيرة من المثقفين المسلمين الذين ربما يكونون قد اعتنقوا التيار الليبرالي في الإسلام- نجدهم غيَّروا ولاءهم تجاه أيديولوجيات علمانية مثل القومية والاشتراكية. وبذلك، أدى الانتشار الواسع الذي حققته العلمانية إلى إضعاف الليبرالية على نحو مخالف، بخلق مناخ من الأزمات داخل المجتمع الإسلامي، الأمر الذي حاز رضا دعاة إحياء الدين: «فأصبحت الدعوات تنادي بالإيمان، وليس بتفسير العقيدة والتعبير عنها، وبالاعتماد على الحدس، وليس على منطقية الأفكار»[٣٥]. على سبيل المثال، نجد أن علي عبد الرازق (مصر، ١٨٨٨م - ١٩٦٦م: الفصل الأول) قد فُصِل من منصبه الذي كان يشغله في الأزهر الشريف في عام ١٩٢٥م؛ لأنه قال إن الإسلام أتاح للإنسان إمكانية تحديد شكل الحكم. فمثل هذا الموقف الليبرالي ربما لم يكن ليُعَدَّ شاذّاً منذ سنوات كثيرة سابقة قبل محاولات إصلاح شؤون الخلافة العثمانية في القرن السابع عشر الميلادي على يد الأتراك من مناصري التجديد، إلا أن الأزهر أصبح أكثر محافظةً، حتى أن رشيد رضا - تلميذ محمد عبده - أدان عبد الرازق لهذا الموقف. ولعل ذلك هو ما أدى إلى زعم المراقبين الغربيين أن التيار الليبرالي في

(٣٤) ورد هذا الاقتباس في كتاب:

Mohamed Arkoun, *Rethinking Islam*, translated by Robert D. Lee (Boulder, Colo.: Westview, 1994), p. 25.

(٣٥) انظر: Fazlur Rahman, *Islam*, second edition (Chicago: University of Chicago, 1979), p. 222.

الإسلام قد أصابه الركود[36].

وظل المفكرون من أتباع التيار الليبرالي في الإسلام يساهمون في تأسيس عدد من الحركات المناوئة للسياسة الاستعمارية في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، مثل «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين» لعبد الحميد بن باديس، و«العصبة الإسلامية» بالهند لمحمد إقبال، و«حزب الاستقلال» لمحمد علّال الفاسي في المغرب، و«حزب الدستور» في تونس لعبد العزيز الثعالبي. ومما أعاد الجدل إلى مضماره حول نظام الحكم الإسلامي، استقلال الدول الإسلامية عن مستعمريها، كما حدث في الهند وإندونيسيا ونيجيريا وباكستان، وما ترتب عليه من جدالات ساهم فيها الليبراليون؛ غير أن تيارات أيديولوجية مخالفة سيطرت على التيار الليبرالي في الإسلام في منتصف القرن العشرين.

ومع ذلك، نجد أن التيار الليبرالي ينعم منذ سبعينيات القرن العشرين بالرواج والشعبية من جديد. وقد يبدو هذا التوقيت غريباً بعض الشيء، حيث حصل دعاة الإحياء الديني فيه، على وجه التحديد، على التأييد والمساندة. فحدث تنازع بين كلا التيارين في مناسبات عديدة، وغالباً ما كان يحدث بشكل جدل فكري يتطور في بعض الأحيان لحد العنف، وكان يخلِّف وراءه ضحايا من الليبراليين من أتباع الأيديولوجيات الفكرية المختلفة، ومنهم:

- محمود محمد طه (السودان، قرابة ١٩١٠م ـ ١٩٨٥م): الذي عارض تفسير أحكام الشريعة من جانب الحكومة السودانية الداعية لإحياء الدين، وحُكم عليه بالإعدام؛ متهَماً بالردة عام ١٩٨٥م.
- صبحي الصالح (لبنان، وتوفي عام ١٩٨٦م): وهو نائب المفتي السابق للبنان، الذي نادى بـ «فتح كل أبواب الاجتهاد»، وحظر التقليد، وقد اغتيل على يد مسلحين في عام ١٩٨٦م.
- فرج فودة (مصر، ١٩٤٥م ـ ١٩٩٢م): وهو سياسي ليبرالي وصاحب عمود في

(٣٦) انظر: H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1947); Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India* (London: Victor Gallancz, 1946; first published in 1943).

جريدة، وقد انتقد التشدد الإسلامي، واغتيل عام ١٩٩٢م.

- مولوي فاروق (Maulvi Farook) (الهند، ١٩٤٥م ـ ١٩٩٠م)، وقاضي نزار أحمد (Qazi Nissar Ahmad) (الهند، ١٩٤٨م ـ ١٩٩٤م): وهما من علماء الدين ومن المؤيدين لحقوق المسلمين في منطقة كشمير بالهند. وقد قُتل مولوي فاروق عام ١٩٩٠م، بينما قُتل نزار عام ١٩٩٤م، بسبب رفضهما سياسة العنف التي مارسها الانفصاليون الإسلاميون في المنطقة. وقد تعرّض ياسين مالك، الذي كان بالمثل من المنتقدين لسياسة العنف، لعدة هجمات على مدار عام ١٩٩٤م، ولكنه نجا.

- محمد سعيد (الجزائر، قرابة ١٩٤٧م ـ ١٩٩٥م)، وعبد الرازق رجام (الجزائر، قرابة ١٩٥٧م ـ ١٩٩٥م): وكلاهما ناشطان بارزان في الحركة الإسلامية في الجزائر، وقد حُكم عليهما بالإعدام مع العشرات من أتباعهم على يد فصائل إسلامية متشددة في عام ١٩٩٥م، بعد أن أعلنا جهراً اعتراضهما على وسائل العنف التي تمارسها الفصائل .

وعلى مستوىً آخر أقلّ عنفاً، حُمِل بعض الكتّاب الواردة آراؤهم في هذا المجلّد على مجابهة بعض التحديات التي تجاوزت مرحلة الجدل الفكري. فقد طُلب بإلحاح من محمد خلف الله (مصر، ١٩١٦م، الفصل الثاني) أن يحرق كل نسخ أعماله، بل أن يصحح عقيدته الإسلامية، ويعيد إبرام عقد زواجه. وقد أُجبر مهدي بازركان (Mehdi Bazargan) (إيران، ١٩٠٧م ـ ١٩٩٥م، الفصل السابع) على ترك منصبه في رئاسة الوزراء، ثم البرلمان في إيران. وشهد محمد شحرور (سوريا، مواليد عام ١٩٣٨م، الفصل الخامس عشر) منع نشر أعماله في العديد من دول الشرق الأوسط. ومُنع عبد الكريم سروش (Abdul-Karim Soroush) (إيران، مواليد عام ١٩٤٥م، الفصل السادس والعشرون) من الخطابة في إيران، وتعرّض للتهديد، علانيةً، بالاغتيال.

ولذا، من الواضح أن بعض الليبراليين ينتابهم الشعور بالإحباط بسبب موقفهم غير المبشّر بالنجاح في الجدل الإسلامي المعاصر. وفي الواقع، أبدى حسن حنفي (مصر، مواليد عام ١٩٣٥م) تشاؤمه في جوهر تحليله للتاريخ الإسلامي؛ قائلاً بأن التفسيرات غير الليبرالية للتراث العربي الإسلامي قد أصبحت راسخة، حتى فقد

العرب القدرة على النقاش والتعلم[٣٧]. واستخلص أحد العلماء أنه مع انتعاش الدعوة لإحياء الدين الإسلامي منذ سبعينيات القرن العشرين: «من المؤكد أن أوان التيار الليبرالي في الإسلام قد ولّى»[٣٨]. ورجَّح عالم آخر أن التيار الليبرالي في الإسلام «يلفظ أنفاسه الأخيرة»: «ففي المجتمعات الإسلامية، الواحد تلو الآخر، أصبحت الكتابة عن الليبرالية أشبه بكلمات الرثاء التي تنعي رجالاً حملوا على عاتقهم مسؤولية مجابهة التحديات، ثم باءوا بالفشل»[٣٩].

ومع ذلك، فهناك في الوقت نفسه دلالات تشير إلى أن هذا التشاؤم ربما لم يكن في محله. فمن الجانب الفكري، نجد أن المفكرين الإسلاميين من أتباع التيار الليبرالي يؤسسون كياناً ليبراليّاً أكثر تمسكاً بعقائده، لا يدين بالاعتذار عن ليبراليته أو عن جوهره الإسلامي. ولعل الجيل المعاصر من الليبراليين يُعد على دراية أفضل بالمجتمع الغربي ونظم التعليم فيه من غيره من الأجيال السابقة، فقد حصل الكثير من الكتَّاب المطروحة آراؤهم في هذا المجلد على الدراسات العليا من أوروبا وأمريكا الشمالية. وعلى النقيض من أتباع التيار الليبرالي في القرن التاسع عشر الذين كانوا ينادون بتطبيق المناهج الغربية ضمن مناهج الدراسة في بلادهم، في حين أنهم أنفسهم لم يُجيدوها، تناول تلاميذهم في أواخر القرن العشرين الموضوعات ومواد الدراسة «المعاصرة» من نقطة قوة. فعلى سبيل المثال، اختير كل من عبد الله أحمد النعيم (السودان ـ الولايات المتحدة الأمريكية، مواليد عام ١٩٤٦م)، ومحمد أركون (الجزائر ـ فرنسا، مواليد عام ١٩٢٨م)، وفضل الرحمن، من ضمن هيئات التدريس في جامعات غربية مرموقة. وفي الوقت ذاته، يتمتع الليبراليون المعاصرون بقدرة وعزم أكبر من أسلافهم في التشديد على ضرورة وجود إسهامات إسلامية لحل

---

(٣٧) انظر حسن حنفي، (الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر) **المستقبل العربي**، العدد ٥، يناير/كانون الثاني، عام ١٩٧٩م، الصفحات ١٣٠-١٣٩. وللاطلاع على مناقشة هذا المقال، انظر: Richard K. Khuri, "A Critique of Hassan Hanafi Concerning His Reflections on the Scarcity of Freedom in the Arab-Muslim World," in Serif Mardin, editor, *Cultural Transitions in the Middle East* (Leiden: E. J. Brill, 1994), pp. 86-115.

(٣٨) انظر: Aziz Al-Azmeh, *Islams and Modernities* (London: Verso, 1993), p. 33.

(٣٩) انظر: Fouad Ajami, "The Impossible Life of Moslem Liberalism," *New Republic*, June 2, 1986, p. 27.

الإشكاليات العصرية. وإلى حد ما، لأن معرفة الليبراليين المعاصرين بالغرب مكنتهم من أن ينتقدوه بثقة كبرى، ولأن تيار الدعوة المتشددة إلى إحياء الدين عمل على غرز احترام الذات من جديد، استطاعوا البرهنة على أن الغرب يعاني أزمة روحانية ـ كما تؤكد العديد من المصادر الغربية نفسها ـ وأن الإسلام لديه القدرة على تخليصهم من هذه الأزمة. وعلى النقيض، كان المسلمون من أتباع التيار الليبرالي منذ قرن، أقلّ انتقاداً للغرب على نحو ملحوظ.

وهناك سبب آخر يدعو إلى تفاؤل أتباع التيار الليبرالي في الإسلام، وهو ارتفاع مستوى التعليم في العالم الإسلامي؛ فقد أتاح التعليم للمسلمين قراءة القرآن وغيره من النصوص الإسلامية الأخرى بأنفسهم من دون الاعتماد على أيٍّ من علماء الدين. وبفقدان المدارس الدينية العرفية قبضتها واحتكارها للتعليم على مدار القرن المنصرم، تزايد عدد المسلمين الذين استخدموا دراستهم غير الشرعية في تطوير مناهج حديثة للتعامل مع الإسلام. وعلى الرغم من أن نسبة كبيرة من أتباع التيار الليبرالي في القرن التاسع عشر تلقوا تعليمهم بالطريقة التقليدية، فإن الكثير من الكتّاب المطروحة آراؤهم في هذا المجلد هم نتاج التعليم العلماني، فقد تعلم كل من بازركان وشحرور الهندسة، بينما درس الفلسفة كلٌّ من أركون وراشد الغنوشي (تونس، مواليد عام ١٩٤١م)، ودرس شاندرا مظفر (Chandra Muzaffar) (ماليزيا، مواليد عام ١٩٤٧م)، وشريعتي، علم الاجتماع. ولم تقدم نظم التعليم المتطورة لليبرالية واضعي نظريات فحسب، بل أضحت تُعِد أيضاً جمهوراً لها. فمثلاً، حقق الكتاب الأول الذي ألفه شحرور أعلى نسبة مبيعات في شمال إفريقيا، على الرغم من ضرورة طباعته سرّاً؛ خشية بطش السلطات. وحقق كتاب شريعتي رواجاً خاصةً بين طلبة الجامعات، وكثيراً ما كان الإيرانيون يناقشون أعمال سروش على شبكة الإنترنت.

ويتمثل السبب الأخير الذي يدعو إلى تفاؤل الليبراليين في ظهور بنية تحتية تنظيمية للتيار الليبرالي في الإسلام، إذ تأسست منظمات متعددة الطوائف في ماليزيا (مثل «حركة الإصلاح المكرسة للعدالة والحرية والتضامن» (Aliran)، وفي الفلبين (مثل «الديمقراطية المسيحية ـ الإسلامية» Christian - Muslim Democracy)، وفي السنغال (مثل «حركة تحرير المرأة» Yewwu Yewwi) وفي أماكن أخرى، بهدف تعزيز التعايش السلمي في المجتمعات الدينية، ومحاربة التعصب، سواء في البقاع

الإسلامية أو في غيرها. إضافةً إلى ذلك، تأسس عددٌ من المعاهد البحثية التي عملت على دعم البحث والنشر والترجمة (وقد ذكرنا الكثير منها في هذا المجلد)، ودعم المؤتمرات. ومن أوائل تلك المنظمات «معهد البحوث الإسلامية» في باكستان، الذي تولّى فضل الرحمن إدارته، إلى أن أجبره دعاة إحياء الدين على تقديم استقالته في ستينيات القرن العشرين. وفي هذه الفترة، في أوائل الستينيات، أسس بازركان ومحمود طالقاني (إيران، ١٩١١م ـ ١٩٧٩م) وغيرهما من الليبراليين «حركة الحرية» بإيران، التي طالبت بإجراء إصلاحات ليبرالية في كل من المعاهد الدينية والدنيوية. وهناك الكثير من المنظمات المشابهة في الغرب، مثل: «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» (International Institue of Islamic Thought) في هيرندن بولاية فيرجينيا، و«معهد البحوث والدراسات الإسلامية» (Institue for Research and Islamic Studies) في هيوستن بولاية تكساس، و«مؤسسة الدراسات الإسلامية والعالمية» (World and Islam Studies Enterprise) في تامبا بفلوريدا، والمنظمة الحقوقية «الحرية للعالم الإسلامي» (Liberty for Muslim World) في لندن، إنكلترا، و«جمعية ابن خلدون» في لندن وواشنطن العاصمة، وغيرها الكثير[(٤٠)]. ويبدو أن أنشطة هذه المنظمات تستهدف الغربيين والمسلمين، فمن ناحية تُظهِر وجه الإسلام غير «المتعصب»، وتحاول من ناحية أخرى نشر وجهات النظر الليبرالية في أنحاء العالم الإسلامي. وبذلك، تمثل هذه المنظمات أول مجهودات فعلية تُبذَل منذ أواخر القرن التاسع عشر لتأسيس حركة عالمية تضم علماء مسلمين مناصرين للتيار الليبرالي.

أوجه الشريعة في التيار الليبرالي في الإسلام

للتيار الليبرالي في الإسلام سياقان فكريان: أحدهما إسلامي، والآخر غربي التوجه. ولقد ركّز الكتّاب المذكورة آراؤهم في هذا المجلد على كل من السياقين بقدر مختلف، ولكنَّ آراءهم يمكن تحليلها من منظور أي من السياقين باعتبار أصحابها إما ليبراليين إسلاميين (ينتمون إلى أحد فروع الليبرالية)، أو مسلمين

---

(٤٠) للاطلاع على المواقع الإلكترونية الخاصة بهذه المنظمات، انظر: Nancy Gallagher, "Middle East and North Africa Human Rights Activism in Cyberspace," MESA Bulletin, volume 31, number 1, July 1997, pp. 17-29.

ليبراليين (ينتمون إلى أحد توجهات الإسلام). وانحاز قدر كبير من الكتابات الأكاديمية التي ألفها هؤلاء الكتَّاب للنهج الأول، ومن ثم برزت التساؤلات التالية: كيف يكون الليبراليون إسلاميين؟ وهل تتوافق التوجهات الإسلامية لليبرالية مع المعايير الغربية؟ ولعل التحليل نافذ البصيرة الذي قدمه ليونارد بايندر (Leonard Binder) لـ «الليبرالية الإسلامية» (Islamic Liberalism) يتبنى هذا النهج بقوة عن طريق المقارنة بين العناصر الفكرية لرواد الكتَّاب المصريين وبين الثقافة الغربية. أما أنا، فأود أن أتناول الموضوع من منظور عكسي، بأن أنعم النظر في فِكر المسلمين الليبراليين في ضوء الثقافة الإسلامية.

ويبدو أن هذا النهج هو الذين ينحاز إليه معظم المسلمين الليبراليين أنفسهم، وإن كانوا مثل مامادو ديا (السنغال، مواليد عام ١٩١١م، الفصل الثلاثون)؛ إذ تتناول أعمال ديا الديانة المسيحية بفرنسا أكثر مما تتناول علماء الدين الإسلامي. ويبدو أن ديا وغيره من الليبراليين عرضةٌ للتشكيك في أصالتهم وصدقيتهم الثقافية، ولكنهم يرون أن أعمالهم تنعش المناظرات الفكرية التي طال أمد إثارتها في الإسلام، وليست هروباً منها. ويقول ديا في إحدى كتاباته: «تتطلب الصدقية والأصالة الإسلامية الرجوع إلى مصادر الشريعة المتمثلة في القرآن والسُّنة، ليس للاحتماء أو إسباغ عناية فائقة بهما، وإنما لاستخلاص العناصر التي تساعد في إنعاش الفلسفة الإسلامية، وإحيائها من جديد».

وباعتبار هذه المناظرات الإسلامية سياقاً ثالثاً، يجوز لنا تحديد ثلاثة «أوجه» للتيار الليبرالي في الإسلام. وهذه الأوجه الثلاثة كافة تشتمل على نقاش علاقة الليبرالية بمصدرَي الشريعة الإسلامية الأساسيين، وهما القرآن الكريم (أو كتاب الوحي السماوي)، والسنة النبوية المشرَّفة (أو الأقوال والأفعال الموحى بها إلى نبيه، ﷺ)، فهما معاً يمثلان أساس الشريعة الإسلامية. ويرى أول أوجه التيار الليبرالي أن الشريعة قد أجازت التوجه الليبرالي على نحو جليّ، بينما يزعم الوجه الثاني للتيار الليبرالي أن المسلمين لديهم حرية تبنّي التوجه الليبرالي في ما يتعلق بالموضوعات التي تركتها الشريعة لعقلية الإنسان الراجحة، في حين يرجّح الوجه الثالث أن الشريعة - على الرغم من كونها وحياً إلهيّاً ـ تحتمل مختلف التأويلات التي يصل إليها الإنسان. وبذلك، أستطيع أن أطلق على هذه الأوجه الثلاثة للشريعة: «الشريعة الليبرالية»، و«الشريعة الصامتة»، و«الشريعة المؤوَّلة». أما عن الأمثلة الدالة

على هذه الأوجه الثلاثة، فهي مستقاة من الكتّاب المطروحة آراؤهم في هذا المجلد وغيرهم من المفكرين الإسلاميين الليبراليين الذين لم أستطع جلب أعمالهم وعرضها في هذا المجلد؛ نظراً لضيق المساحة، غير أن أفكارهم وسمعتهم تستحق الشهرة على نطاق واسع.

الشريعة الليبرالية

يطرح الوجه الأول للشريعة أن الشريعة في حد ذاتها ليبرالية، إذا ما جرى تفسيرها كما ينبغي. فعلى سبيل المثال، نجد أن علي بولاتش (Ali Bulaç) (تركيا، مواليد عام ١٩٥١م)، وهو أحد كِبار الإسلاميين الليبراليين في تركيا، يقول في أحد مقالاته السابقة غير المترجمة (التي اقتطفناها في الفصل التاسع عشر) بأن وثيقة المدينة - التي ضمن بها النبي مُحمد (ﷺ) حقوق غير المسلمين في ظل الحكم الإسلامي- تُمثل نموذجاً لكيفية حل الشريعة للمشاكل المعاصرة بأسلوب ليبرالي. ويرى عبد الرحمن إبراهيم دوي (Abdur Rahman I. Doi) (الهند ـ نيجيريا، مواليد عام ١٩٣٣م) أن القرآن هو أول دستور في العالم، وأن المسيحيين الأوروبيين لم يعرفوا النظام الدستوري للحكم إلا بعد نزول القرآن بعدة قرون. ويرى موريس بوكاي (Maurice Bucaille) (فرنسا، مواليد عام ١٩٢٠م) أن القرآن صوَّر مناهج البحث العلمي قبل ظهورها، بينما استغرق العلماء العلمانيون قروناً لاستيعابها. وكذلك، رأى شفيق علي خان (باكستان، مواليد عام ١٩٣٦م)، وعبد الكبير العلوي المدغري (المغرب، مواليد عام ١٩٤٢م) أن الشريعة غرست مبادئ حرية الفكر[٤١].

ومما لا شك فيه أن وجه «الشريعة الليبرالية» في التيار الليبرالي في الإسلام هو أهم الأوجه وأكثرها فاعلية. ودعوني أوضح ثلاثة أسباب لقولي هذا. **أولاً**، تتجنب الشريعة الليبرالية التشكيك في صدقيتها وأصالتها، لتأصُّل التوجهات الليبرالية في

---

(٤١) انظر: Abdur Rahman I. Doi, *Constitutionalism in Islamic Law* (Zaria, Nigeria: Centre for Islamic Legal Studies, Ahmadu Bello University, 1977); Maurice Bucaille, *The Bible, the Qur' an, and Science* (Indianapolis, Ind.: American Trust Publications, 1978); Shafique Ali Khan, *Freedom of Thought and Islam* (Karachi: Royal Book Co., 1989); Abdelkébir Alaoui M'Daghri, *La Liberté de pensée*/Freedom of Thoughtl/Hurriyat al-fikr (al-Muhammadiya, Morocco: Matbaat Fazalat, 1991).

المصادر الإسلامية المتعارف عليها. **وثانياً**، ترجّح هذه الشريعة أن التوجهات الليبرالية ليست مجرد خيارات متاحة للبشر، وإنما هي أوامر ربانية (تؤدي في النهاية إلى الانحراف عن المألوف بسبب تبرير الليبرالية عن طريق الرجوع إلى مفاهيم غير ليبرالية، مثل الحقوق التي «وهبها الله للإنسان»، وهو الأمر الذي تعانيه الليبرالية الغربية بالمِثل)[٤٢]. **ثالثاً**، تحتكم الشريعة الليبرالية إلى الافتخار بأسبقيتها. ومن الاستراتيجيات الرنانة عظيمة الأثر بين الشعوب التي طالما عكفت على التفكير في الغرب بأنه جاهل ومتخلّف ـ ذلك القول بأن التيار الليبرالي في الإسلام يسبق الليبرالية الغربية.

إلا أن هذا الوجه من أوجه الخطاب الإسلامي الليبرالي هو أكثر الاتجاهات عُرضةً للهجوم النظري المضاد المستنِد إلى أسس دينية لا جدال فيها. ولذا، لا بد أن يكون الجدل المؤيد للشريعة الليبرالية متمركزاً ـ كعادته ـ حول المسائل العقائدية الأصيلة، مثل: الدراسة التحليلية المفصّلة لمعاني القرآن الكريم، وتمييز الإسناد الصحيح لرواة أحاديث الرسول (ﷺ)، وأنواع المعرفة والبحث التي تبحَّر علماء الدين في تعلُّمها. وعلى النقيض، فقد قام كل من بولاتش ومهدي بازركان بتعليم نفسيهما بنفسيهما، فخاضا غمار التحليل النصي، مع وجود من هم أكثر استعداداً وأهليةً له منهما. وإنني لا أقصد تقييم إنجازهما، ولكنني أود توضيح أن ما قاما به كان مغامرة فكرية صعبة. وفي ما يتعلق بوجهي التيار الليبرالي الآخرين، فقد ابتعدت إستراتيجتهما الجدلية ـ على النقيض ـ عن هذه الثوابت العقائدية الأصيلة.

الشريعة الصامتة

يؤمن الوجه الثاني من أوجه النقاش الجدلي الإسلامي الليبرالي بأن الشريعة لم تُبدِ رأياً (أي «صامتة») في بعض الموضوعات. ولقد لخَّص الفقيه القانوني محمد

---

(٤٢) لمعرفة المزيد عن الانحراف عن المألوف بسبب «الليبرالية القدسية»، انظر: Binder, *Islamic Liberalism*, p. 244.

- ولمعرفة المزيد عن العناصر غير الليبرالية في الليبرالية الغربية، انظر: Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Michael J. Sandel, editor, *Liberalism and Its Critics* (New York: New York University Press, 1984).

سليم العوا (المصري المعاصر) هذا المنهج؛ قائلاً:

«إن لم يذكر الإسلام شيئاً، فيشير هذا إلى أمر من اثنين: إما أنه لم يُذكر في أي من المصادر المتعارف عليها، أو أن المسلمين لم يمارسوه على مدار تاريخهم. ففي الحالة الأولى، يعني عدم ذكر الشيء إجازته، إلا إذا كان يخالف موضوع العبادة... وفي الحالة الثانية... من الطبيعي أن يكون على المسلمين الاستجابة للتغيرات والتطورات التي تحدث في كل زمان وتحت أي ظرف»(٤٣).

وقد ساعد عبد الرازق (الفصل الأول)، وهو عالم مصري مثير للجدل، في تمهيد الطريق لهذا التعبير المجازي في عشرينيات القرن العشرين، قائلاً بأن الشريعة لا تحدد الصيغة التي يجب أن تصبح عليها الدولة، مما فتح المجال لتأسيس نظم الديمقراطية الليبرالية. وقد أشار محمد سعيد العشماوي في الفصل الرابع، بصفته عالماً إسلامياً (مصر، مواليد عام ١٩٣٢م)، إلى أنه «من بين ٦ آلاف آية وأكثر، هي مجموع آيات القرآن الكريم، فإن مائتي آية فقط تتضمن أحكاماً تشريعية، أي إن نسبة الآيات التي تتضمن هذه الأحكام تمثل واحداً على ثلاثين من آيات القرآن الكريم، بما في ذلك الآيات المنسوخة». ومن ثم، استنتج هو وغيره أن القرآن لا يحدد شكلاً معيّناً للحكومة:

«إن شريعة الله المتمثلة في القرآن والسنة لا تُلزِم البشر بالمعاملات، إلا بتقديم بضعة إرشادات ومبادئ عامة، وعدد محدود من الأوامر، ونادراً ما تهتم الشريعة بالتفاصيل. ويرجع حصر الشريعة في المبادئ العامة، وصمتها عن أشياء أخرى إلى حكمة ربانية، ورحمة إلهية بالبشر... وينبغي ألّا نُغفِل ما ورد في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً**﴾، (سورة مريم: الآية ٦٤)، لدى قولنا إن صمت الشريعة عن هذه الأشياء لا يعني سوى أن تطبيق هذه الأوامر العامة للشريعة على تفاصيل حياة الإنسان المتشعبة، ومواجهة المشاكل الجديدة وفقاً لما تقتضيه المصلحة

---

(٤٣) انظر: Muhammad Salim Al-Awa, "Political Pluralism from an Islamic Perspective," in Azzam Tamimi, editor, *Power-Sharing Islam?* (London: Liberty for Muslim World Publications, 1993), pp. 72-73. See also Muhammed S. El-Awa, *On the Political System of the Islamic State* [1975], translated by Ahmed Naji al-Imam (Indianapolis, Ind.: American Trust Publications, 1980), p. 83.

العامة أمران متروكان لاختيار جموع المسلمين العاقلين»[٤٤].

«ولا يوجد في الشريعة الإسلامية ما يُجبر الفرد على إقامة علاقة تربط بين الدين وبين إحدى حالات الدولة. ولا تتعامل الشريعة مع أحد الأشكال المحددة للحكومات»[٤٥].

«فلقد نزل القرآن ليأمرهم (أي المسلمين) بالتوقف عن توجيه أسئلة للنبي، (ﷺ)، تتطلب وحياً... وأدّى ترك هذه الأمور للناس إلى تطويرهم وتنميتهم، وسمح بالتغيير»[٤٦].

وتعتمد الشريعة الصامتة على تفسير القرآن لتتوصل إلى محور ارتكازها، إلا أن جوهر أدلتها أدنى، إلى حد ما، من جوهر أدلة الشريعة الليبرالية، ويرجع ذلك إلى أن الشريعة الصامتة تحتاج فقط إلى أن تُظهِر الأوامر الإيجابية التي تعزز قدرات الأشخاص على اتخاذ القرارات في المطلق، وليس لاستخدامات ليبرالية بعينها. وبهذا، فهي تزيح مجالات كاملة في الأنشطة الإنسانية من حقل الدراسة القرآنية، الذي تتمتع فيه الممارسات التقليدية بميزة استثنائية، وتضعها في مجال المناظرات العامة.

ويكمن ضعف وجه الشريعة الصامتة، الذي يُعد من أوجه الليبرالية، في دلالاتها ـ التي لا شك في نكران الليبراليين المؤيدين للشريعة الصامتة لها. وتلك الدلالة تقول بأن الوحي الإلهي غير مكتمل، وبذلك فهي عرضة للجدل المضاد بأن رسالة الله تشمل كل الجوانب الحياتية، وبأن الدين والسياسة ليسا منفصلين أحدهما عن الآخر في الإسلام. ولقد وُجهت انتقادات لاذعة لعبد الرازق من هذا المنظور في عشرينيات القرن العشرين والحقبة التي تلتها، وكان ذلك على يد بعض الليبراليين

---

(٤٤) انظر: Said Ramadan, "Three Major Problems Confronting the World of Islam" [1960], in Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique, and Yasmin Hussain, editors, Readings on Islam in Southeast Asia (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985), p. 330.

(٤٥) ورد هذا الاقتباس في كتاب بسّام طيبي:

Hussayn Fawzi al-Najjar, quoted in Bassam Tibi, "Major Themes in the Arabic Political Literature of Islamic Revivalism, 1970-1985," Part 1, Islam and Christian-Muslim Relations, volume 3, number 2, December 1992, p. 202.

(٤٦) مُترجَم في الفصل الثاني: (محمد أحمد خلف الله).

المؤيدين لوجه الشريعة الليبرالية، مثل رشيد رضا، ومحمد ضياء الدين الريِّس (مصر، بعد منتصف القرن العشرين)[٤٧].

تبدو مناقشات الشريعة الصامتة، في بعض الأحيان، وكأنها تؤكد تهمة العدائية الموجهة نحو الوحي الإسلامي، كما كان الحال في المؤسسة الاشتراكية المعروفة بـ «اللجنة الإسلامية لنيجيريا التقدمية» (Muslim Committee for a Progressive Nigeria)، والتي عارضت تطبيق قوانين الشريعة في سبعينيات القرن العشرين على أساس أنها «لم تعرض حلولاً إيجابية في ما يخص مشاكل متأصلة كالمجاعات والبطالة، وتخلُّف المدن، والإيجارات الباهظة، وفشل التعليم الابتدائي العالمي، والسيطرة على الأوبئة... إلخ»[٤٨]. على الرغم من ذلك، فإن مؤلفين ليبراليين آخرين كتبوا عن وجه الشريعة هذا، واهتموا بأن يتحدثوا عن صمت الشريعة في سياق إيجابي، فتحدثوا عن «رحمة الله وحكمته» في تركه بعض الأمور ليتشاور فيها الناس، كما ورد في مقولة السعيد رمضان (مصر، منتصف القرن العشرين).

وهناك نقطة ضعف أخرى في وجه الليبرالية المتمثل في الشريعة الصامتة، وهي أن هذه الشريعة تدع مجالاً محدوداً لتحدّي العناصر غير الليبرالية التي لم تسكت عنها الشريعة؛ فتناول القرآن أموراً عدة، مثل آداب امتلاك العبيد، وتحرير أسرى الحروب، بل تطرق أيضاً إلى موضوع التمثيل بجثث المجرمين. فإذا كانت هذه الممارسات قد منعها الوحي الإلهي صراحةً، فإن الليبراليين المؤيدين لوجه الشريعة الصامتة يمكن أن يعترضوا فقط على أن الرسالة القرآنية محدودة في تطبيقها. فعلى سبيل المثال، قال شاه وليّ الله: إن الإسلام على الرغم من كونه ديناً عالميّاً خالداً، فإنه يصطبغ بهيئة الأفراد الذين تلقّوا وحيه أول مرة بعينهم، وكذلك بأعمارهم.

(٤٧) انظر: Georges C. Anawati, "Un Plaidoyer pour un Islam éclairé (mustanir): Le Livre du Juge Mohammad Sa'id al'Ashmawi, Al-Islam al-siyasi (L'Islam politique)" (A Plea for an Enlightened (Mustanir) Islam: The Book by Judge Muhammad Sa'id al-'Ashmawi, Al-Islam al-siyasi [Political Islam]), Mideo, volume 19, 1989, pp. 124-125; Binder, Islamic Liberalism, p. 153.

(٤٨) انظر: Peter B. Clarke and Ian Linden, *Islam in Modern Nigeria: A Study of a Muslim Community in a Post-Independence State*, 1960-1983 (Mainz, Germany: Grünewald; Munich, Germany: Kaiser, 1984), p. 89.

وضمنيّاً، فإن بعض الأوامر والضوابط التي تشتمل عليها الشريعة ربما تكون متناسبة مع شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، من دون أن تقصد إلزام كل الشعوب بها في جميع الأزمان. وقد قدم بعض المؤلفين في هذا المجلد مناقشة مشابهة في ما يخص موضوعات بعينها مثل قضايا المرأة. وعلى النقيض، فقد تناول طه (في الفصل الثامن والعشرين) الموضوع بجرأة كبرى حينما قال إن الغرض من أجزاء كبيرة من القرآن هو الاستخدام المؤقت فحسب (وهو ما يطلق عليه طه «الرسالة الأولى للإسلام»)، حتى يستعّد العالم الإسلامي لتلّقي حقائق الإسلام المُطلقة (وهو ما يُطلق عليه طه «الرسالة الثانية») التي تمنح مزيداً من حرية الاختيار والاستقلالية. فطبقاً لما قاله طه، فإن الأحكام الدائمة هي تلك التي أُوحِي بها أول مرة عندما كان الرسول يعيش في مكة قبل أن ينال السلطة الدنيوية، في حين أنه قد أُوحِي بالأحكام المؤقتة، عندما أصبح الرسول حاكماً للمدينة، وطُبقت وفقاً لمتطلبات الحقبة. ويرى طه أن الوحي الأول قد نسخ الوحي الثاني (وذلك يتناقض مع ما يراه كتَّاب الشريعة الليبرالية، أمثال بولاتش، الذين يرون أن الوحي الثاني بالمدينة نسخ الوحي الأول).

يُعد هذا الموقف النظري غير يسير، ويرجع ذلك إلى أنه: **أولاً**، يقيم الحجة الصعبة التي تقول إن الشريعة صامتة حتى عن الموضوعات التي يبدو أنها تتحدث عنها بوضوح. و**ثانياً**، نجده يرجع إلى أصل التعليم التقليدي، أي التحليل النصي للمصادر الأصيلة. **ثالثاً**، يحدد أجزاء بعينها بوصفها وحياً بطريقة وجدها بعض العلماء بمنزلة هرطقة. وحُكم على طه نفسه بالإعدام من جانب السلطات السودانية؛ استناداً إلى هذا الأساس، عام ١٩٨٥م.

الشريعة المؤوَّلة

يؤكد الوجه الثالث للجدل الإسلامي الليبرالي، والأقرب إلى المدركات الليبرالية الغربية، أن الشريعة تعتمد على تأويلات البشر. فمن هذا المنظور، تمثل الشريعة وحياً إلهيّاً، ولكن تفسيرات البشر متعارضة وعرضة للخطأ. ولعل هذا التعبير المجازي هو الأكثر عُرضة للاتهام بالنسبية، إلا أن هناك ليبراليين أمثال محمد أسد (ليوبولد فايس سابقاً، النمسا ـ باكستان، مواليد عام ١٩٠٠م) كانوا يعتمدون على مصادر من داخل الشريعة مثل الخبر النبوي: «اختلاف علماء أمتّي رحمة»[٤٩]. ووفقاً

لقول آخر للنبي (ﷺ) يقول فيه: «القرآن ذلول ذو وجوه، فاحملوه على أحسن وجوهه»[٥٠]. وقد ذكر محمد بحر العلوم (العراق، مواليد عام ١٩٢٧م)، وهو أحد علماء الشيعة ورمز من الرموز المؤيدة لحركة الديمقراطية بالعراق، آيتين من القرآن في هذا الصدد؛ إذ قال: «إن حق الاختلاف في الفكر والمواقف والأساليب مكفول، ولا يحق لأحد حرمان غيره من اعتقاداتهم **﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾** (سورة هود: الآية ١١٨). **﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُواْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾** (سورة يونس: الآية ١٩)»[٥١].

وقد أثير الجدل بين ليبراليين آخرين؛ استناداً إلى أُسس تجريبية تقول إن تنوع التفسيرات هو أحد السمات المميزة للتعاليم الإسلامية. وقد ذكر أركون قطعيّاً أن: «الاختلافات الأيديولوجية تحدث في إطار الفكر الإسلامي في كل مرة ينقل فيها أحد الكتاب الخطاب القرآني من نظام معرفي مفتوح إلى نظام معرفي مغلق، وذلك في محاكاته لفكر إحدى المدارس أو المجتمعات أو التقاليد على نحو ينم عن إخلاصه لها بطريقة أو بأخرى»[٥٢]. وقد توصل رفيق زكريا (الهند، مواليد عام ١٩٢٠م) إلى التالي: «كما لاحظنا في أثناء بحثنا، لم يكن هناك إجماع بين العلماء على أي من القضايا الرئيسة التي تشمل السياسة والدين»[٥٣]. وقال ضياء الدين سردار (Ziauddin Sardar) (باكستان ـ إنكلترا، مواليد عام ١٩٥١م) بأن نظرية

---

(٤٩) انظر: Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam* (Berkeley: University of California Press, 1961), p. 48.

انظر أيضاً: 'Ali Shari'ati, *Histoire et destinée* (History and Destiny), translated by F. Hamèd and N. Yavarid' Hellencourt (Paris: Sindbad, [1969] 1982), p. 89.

(٥٠) انظر: Mahmoud Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters*, volume 1 (Albany: State University of New York Press, 1984), p. 23.

(٥١) انظر: Ayatollah Syed Mohammad Bahrul Uloom, "Islam, Democracy, and the Future of Iraq," in *Under Siege: Islam and Democracy*, edited by Richard W. Bulliet (New York: The Middle East Institute of Columbia University, 1994), p.26.

(٥٢) انظر: Arkoun, *Rethinking Islam*, p. 94.

(٥٣) انظر: Rafik Zakaria, *The Struggle within Islam* (London: Penguin, 1988), p. 288.

المعرفة الإسلامية طالما أكدت «تنوع أساليب تحصيل المعرفة» التي «تُعد متساوية في صحتها في الإسلام»[٥٤]. وقال عبد الكريم سروش (في الفصل السادس والعشرين) إن التفسير الديني، الإسلامي أو غيره، ظاهرة إنسانية على الدوام، وقابلة لتعدد وجهات النظر، موضحاً: «الدين المنزَّل بالطبع وحي إلهي، ولكن الأمر ليس كذلك لعلم الدين الذي يُعدّ بنيةً ونتاجاً إنسانياً بصفة عامة؛ فهو إنساني من منظور أنه موسوم واقعي بكل خصائص الإنسان، الراقية والمتدنية».

أما الأساس الثالث للشريعة المؤولة، فهو معياري، ومفاده أن الاختلاف في التفسير أمر مفيد للمجتمع الإسلامي. على سبيل المثال، يبرر العالم الإسلامي يوسف القرضاوي (مصر ـ قطر، مواليد عام ١٩٢٦م) الاختلاف في الرأي بأسلوب عملي في قوله:

«إنّ أخشى ما أخشاه على الحركة الإسلامية أن تضيق بالمفكرين الأحرار من أبنائها، وأن تُغلق النوافذ في وجه التجديد والاجتهاد، وتقف عند لون واحد من التفكير لا يقبل وجهة نظر أخرى... ونتيجة هذا أن تُحرم الحركة من ثمرات العقول الكبيرة من أبنائها، وأن تُصاب في النهاية بالجمود»[٥٥].

وعلى المنوال نفسه، قال سعيد بن سعيد (المغرب، وهو معاصر) إن الفهم السليم للحقائق الدينية يتطلب الحوار؛ حيث إن الراديكاليين الذين يجبرون خصومهم على الصمت ليس بوسعهم شيء سوى «عبادة الله على جهل»[٥٦]. كما أن عبد الفتاح مورو (تونس، وهو معاصر)، الذي يُعد أحد الإسلاميين البارزين الذين احتجوا على تفاقم تعصب الحركة، تمنّى تأسيس حزب يتسم بليبرالية إسلامية كبرى حتى يكسب المزيد من التأييد، وقال: «عندما نخوض الساحة السياسية، لن أقول بأن من يقفون بجانبي سيدخلون الجنة بينما سيدخل معارضيّ النار؛ فكل شيء أقوله سيكون

(٥٤) انظر: Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (London: Mansell, 1985), pp. 102-103.

(٥٥) انظر: Yousef Al-Qaradawi, *Priorities of the Islamic Movement in the Coming Phase* (Cairo: Dar Al-Nashr for Egyptian Universities, 1992), pp. 143-144.

(٥٦) انظر: Dale F. Eickelman, "Islamic Liberalism Strikes Back," *MESA Bulletin*, volume 27, number 2, December 1993, p. 167.

قابلاً للنقاش»[٥٧]. أما عباسي مدني (الجزائر، مواليد عام ١٩٣١م)، الذي يُعد واحداً من القادة الليبراليين الأكثر تمسكاً بليبراليتهم في الحركة الإسلامية الجزائرية، فقد تحدث مؤيداً الديمقراطية بعملية شبيهة في قوله:

«التعددية هي ضمانة الثروة الثقافية، والتنوع ضروري للتطور. إننا مسلمون، لكننا لسنا الإسلام نفسه. إننا لا نحتكر الدين. والديمقراطية كما نفهمها تعني التعددية، وحق الاختيار، والحرية»[٥٨] .

ويقول فهمي هويدي (مصر، مواليد عام ١٩٣٧م) إن الديمقراطية أمر حاسم جدّاً من أجل تطوير العالم الإسلامي، لدرجة أنها إن لم تكن جائزة في الإسلام بالفعل، «فعلينا أن نوجدها بأي شكل من الأشكال»[٥٩].

ومن الموضوعات المتكررة في هذا الوجه من التيار الليبرالي في الإسلام عدم وجوب ارتقاء التفسيرات البشرية لمستوى الوحي الإلهي، ذلك لأن تفسيرات الناس عُرضة للخطأ، وقابلة للجدل. ولكن ما يدعو إلى السخرية أن الشريعة المؤولة ربما تكون عرضة للاتهام بأنها تحط من شأن الوحي بإنزاله إلى مستوى التفسير البشري القابل للخطأ. ولا يزال هؤلاء الليبراليون يُتهمون بالتشويش الذي ينتقدونه.

فعلى سبيل المثال، توقّف العلوي المدغري ـ وقد كان عضواً في مجلس الوزراء المغربي ومؤيداً للشريعة الليبرالية ـ عن دفاعه عن حرية الفكر في الإسلام، ليهاجم فاطمة مرنيسي (المغرب، مواليد عام ١٩٤٠م) التي سنذكر تحليلها للنقاشات التي دارت حول حقوق المرأة في صدر الإسلام في هذا المجلد (في الفصل الثالث عشر). والجدير بالذكر أن المدغري لم يذكر اسم المؤلفة، فاطمة مرنيسي، أو الكتاب الذي يهاجمها بشأنه، بل قال إن الكتاب: «يصف القرآن بأنه مبهم ومتناقض، ويدّعي وجود حركتين تصارعت إحداهما مع الأخرى حول قضية حقوق المرأة... فالكتاب كله لا يطرح إلا تساؤلات بحتة تشكك في شرعية القرآن والحديث،

---

(٥٧) انظر: Reuter's, March 31,1991.

(٥٨) ورد هذا الاقتباس في كتاب:

Daniel Brumberg, "Islam, Elections, and Reform in Algeria," *Journal of Democracy*, volume 2, number 1, Winter 1991, p. 64.

(٥٩) انظر: Haddad, "Islamists and the Challenge of Pluralism," p.18.

وسلسلة من الهواجس غير المبررة حول صحابة النبي الأجلاء»[٦٠]. ولقد قالت مرنيسي مستندة إلى أسس تاريخية إن تفسيرات الوحي قد تُفنَّد؛ بل قد دفع بها نقدها إلى تفنيد الوحي نفسه، وهو أمر لا يقع تحت مظلة حماية الشريعة الليبرالية لحرية الفكر.

ولقد أعرب الناشط الحقوقي محمد شرفي (تونس، مواليد ١٩٤٦م) عن مخاوفه من مثل هذه الهجمات المضادة؛ قائلاً:

«تعرفون أننا هنا في تونس مولعون بفكر التفسير أو الاجتهاد... ومنطقيّاً، إذا ما أردت أن تضمن حرية الاجتهاد، فحتماً يجب عليك أن تمنع إقامة حد الردّة. لماذا؟ لأنه إن كان حقك في التعبير عن حقك في الاجتهاد والدفاع عنه غير مكفول، فإنك قد تُتهَم بالردَّة، وبأنك قد خرجت عن الإسلام»[٦١].

إن هذا الخوف من الاتهام بالردَّة لهو شائع في كل أشكال التيار الليبرالي في الإسلام ـ بل إنه يهدد عامة الفكر الإسلامي غير التقليدي بالمرة ـ ولكنه أكثر تأثيراً في الشريعة المؤولة، بسبب حساسية معارضتها للعلماء التقليديين. فبينما تحاول الشريعة الليبرالية جاهدةً النزاع مع التعليم التقليدي، وتسعى الشريعة الصامتة لتناول موضوعات لا يبتّ فيها التعليم التقليدي، فإن الشريعة المؤوّلة تنفي أن يكون للتعليم التقليدي الرأي الحاسم. وقد استغرق تاريخ جدلها العلمي ١٤٠٠ عام، وبرعت في استخدامه ضد كل العلماء الذين انخرطوا في الجدل. وعُدَّ كل تقدم نظري دليلاً على تنوع التفسيرات، وأصبحت العقول المفكرة العظيمة تُرى كأداة تعيد تشكيل الوحي الإلهي وصياغته. ولأن العلماء التقليديين عاجزون عن التبرؤ من تاريخهم، ليس بوسعهم شيء سوى الرد على الشريعة المؤولة، وذلك عن طريق طرحها بعيداً عن نطاق الجدل المسموح به[٦٢].

---

(٦٠) انظر: Alaoui M'Daghri, *La Liberté de pensée*, p. 38.

(٦١) انظر: Dwyer, *Arab Voices*, p. 176.

(٦٢) قد يكون الرد التقليدي المحتمل الآخر متمثلاً في اعتبار التفسيرات القديمة هي التي وضعت أساس التفسيرات المعاصرة. على الرغم من ذلك، فإن التطلع إلى التقدم التاريخي يُعد ملائماً للتيار الليبرالي في الإسلام أكثر من ملاءمته للتقليديين أو دعاة إحياء الدين. وسيُناقَش هذا الموضوع لاحقاً في هذا الفصل.

اختيار المؤلفين والموضوعات

لقد اختير المؤلفون الوارد ذكرهم في هذا المجلد وفقاً لعدة معايير، إما لأنهم:

- «ليبراليون» إلى حد ما (وخصوصاً هؤلاء الذين يعارضون الدعوة لإحياء الدين الإسلامي) .
- «إسلاميون» إلى حد ما (وهم هؤلاء الذين يؤمنون بأن للإسلام دوراً مهمّاً في العالم المعاصر، على نقيض العلمانيين) .
- تتمتع أعمالهم بشعبية على نطاق واسع في بلادهم، إن لم نقل بالمثل خارج حدود أوطانهم .
- سفراء للعالم الإسلامي بأكمله، كلٌّ في موطنه .
- يمثّلون تنوع الفكر الليبرالي في الإسلام أيديولوجيّاً.
- يمثّلون مؤقتاً عهد ما بعد الخلافة (أي من عشرينيات القرن العشرين حتى الوقت الحاضر)، بيد أنهم يركزون بصفة خاصة على الفترة المعاصرة.

وتشتمل القائمة النهائية على ٣٢ مؤّلفاً من ١٩ دولة، وهم مُصنَّفون كالآتي: ١٨ من قارة آسيا، من بينهم ٨ من الشرق الأوسط، و٦ من جنوب آسيا، و٤ من جنوب شرق آسيا؛ و١٢ من إفريقيا، من بينهم ٨ من شمال إفريقيا، و٤ من جنوب صحراء إفريقيا؛ وأخيراً مؤلف واحد من أوروبا، وآخر من أمريكا الشمالية. علماً بأن خَمسة مؤلفين يتبعون المذهب الشيعي، بينما يتبع البقية المذهب السُّني. وقد أُلف ١٢ كتاباً من الأعمال المنتقاة لأول مرة في تسعينيات القرن العشرين، بينما أُلف ٨ في ثمانينيات القرن العشرين، و٦ في سبعينيات القرن نفسه. إضافةً إلى ٣ كتب أُلفت في الستينيات، وواحد فحسب في الخمسينيات، وآخر في الثلاثينيات. وأخيراً أُلف كتابان في عشرينيات القرن العشرين (وقد رُتبت الفصول حسب الترتيب الزمني في كل قسم). ولم تُنشَر ثلاثة كُتب من الأعمال المنتقاة حتى الآن، في حين لم تُنشر ٨ أخرى باللغة الإنكليزية، ونُشرت ٩ كُتب بالإنكليزية، ولكن ليس في بريطانيا أو أمريكا الشمالية. وهناك ٥ كُتب نُشرت في بريطانيا أو أمريكا الشمالية برعاية معاهد بحثية صغيرة، ومن ثم لم تنل انتشاراً واسعاً. أما عن مقدمات الأعمال، فجميعها بقلمي، ما لم أذكر غير ذلك.

ولكي أحافظ على التناغم والاتساق في ما بين الأعمال المختارة، ترجمت الكلمات غير العربية ترجمة صوتية وفقاً لما هو شائع في بلادها، واحترمت تفضيلات المؤلفين في ما يتعلق بترجمة أسمائهم ترجمة صوتية، ما دامت أسماؤهم معروفة على هذا النحو. أما الكلمات الشائعة في اللغة الإنكليزية، فقد اجتهدت في هجائها وفقاً لقواعد اللغة الإنكليزية. كما أن كل التواريخ مذكورة بالتقويم المسيحي، المعروف أيضاً بتقويم العصر الحالي (Common Era)، إلا إذا ذكرت غير ذلك. وقد أُدرجت حواشي المحرر بين قوسين، وقد توصل إليها المحرر في المقام الأول بتشاوره مع جون ل. إسبوزيتو (Jhon L. Esposito)، محرر **موسوعة أكسفورد للعالم الإسلامي المعاصر** *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*، التي تتكون من ٤ مجلدات (New York: Oxford University Press, 1995). وتشاور أيضاً مع إي. فان دونزيل (E. van Donzel)، مؤلف كتاب **مرجع المعلومات الإسلامي، جُمع وصُنف بالاعتماد على دائرة المعارف الإسلامية،** *Islamic Desk Reference, Compiled from the Encyclopedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1994). ولقد حُذفت الحواشي التي لم يثبت توافر المعلومات عنها.

وقسمنا الأعمال المنتقاة إلى ستة أقسام، وفقاً للموضوعات الليبرالية التالية:

رفض الثيوقراطية

عارض المسلمون الليبراليون تطبيق الشريعة لأسباب عدة، فالحجة التقليدية التي تزعمّها علي عبد الرازق (الفصل الأول)، وحاكاها خلف الله (الفصل الثاني) تطبق وجه الشريعة الصامتة، التي تفيد بأن الوحي الإلهي ترك مسألة تكوين شكل الحكومة لاجتهاد الأشخاص. فالنبي مُحمد (ﷺ) كان قائداً لنظام الحكم، وقائداً للعقيدة، ولكنه لم يضع مبادئ الحكومات التي خلفته. وكما قيل في الاجتماع الذي عُقد مؤخراً في «جمعية ابن خلدون»: «بما أن القرآن يؤكد على بناء مجتمع عادل، وليس على إقامة دولة أيديولوجية، فإن الهيئة التي تتشكل عليها الدولة لم ينزل بصددها أمر شرعي... لذا، يجب على المسلمين أن يتناولوا القرآن من منطلق أنه صرح أخلاقي، وليس دستوراً قانونيّاً. ومن ثم، تصبح الدولة الإسلامية الجديدة دولة علمانية، شريطة ألا يُفهم مصطلح «الدولة العلمانية» فهماً سلبيّاً، فتستطيع مثل هذه الدولة حماية

الدين من التلاعب السياسي على يد ذوي النفوذ بالدولة..»[٦٣].

هناك اعتراض آخر على الثيوقراطية يتركز على التأثير الفاسد الذي تمارسه القوى السياسية بالضرورة على هؤلاء الذين يحكمون باسم الله. ولقد عبَّر طالقاني (الفصل الثالث)، زعيم الثورة الإيرانية، في خطبته الأخيرة قبل وفاته عام ١٩٧٩م عن ريبته من ظهور الثيوقراطية في إيران، منتقداً «القيود التي تفرضها الشرطة أحياناً على الناس باسم الدين، الأمر الأكثر تخويفاً من غيره». وقال ماتوري عبد الجليل (إندونيسيا، وهو معاصر)، السكرتير العام السابق للائتلاف الإسلامي المعروف باسم «حزب التنمية المتّحد»: «كلّما تظاهر المرء وكأنه خليفة الله في الأرض، فلن تكون هناك ديمقراطية، ومن ثم ستفسد الثيوقراطية. وإذا ما قالت فئة من الناس إنهم يحصلون على شرعيتهم في الحكم من الله، فعندئذٍ سيستخدمون الله كأداة ضد غيرهم، وهذه هي الديكتاتورية بعينها»[٦٤].

وهناك اعتراض آخر يبرهن على أن المطالبة بتحكيم الشريعة يُشتّت فكر المسلمين عن القضايا الملحة. قال عبد الحميد بن باديس الجزائري (١٨٨٩م - ١٩٤٠م) الذي أسس «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين»، في مناظرة تدور حول إلغاء الخلافة العثمانية في عشرينيات القرن العشرين، إن هناك قوى أوروبية معيّنة - تحديداً بريطانيا - تتمنى عودة الخلافة لتحصيل أهداف خاصة. وحذَّر عبد الحميد أيضاً من دعاة إحياء الدين الذين يرتدون القناع الإسلامي لإخفاء مكائدهم، إذ قال: «أيتها الأمة الإسلامية المعاصرة، دعكِ من زهوك وانخداعك واستعبادك على يد هؤلاء الذين يُخوِّفونك، ولو خرجوا من تحت عباءاتهم وعماماتهم!»[٦٥] وطرح فؤاد زكريا، أستاذ الفلسفة الجامعي (مصر، مواليد عام ١٩٢٧م)، هذا الموضوع في ثمانينيات القرن العشرين على النحو التالي:

---

(٦٣) انـظـر: "Ibn Khaldun Society-Common Ground," *TransState Islam*, volume 3, number 1, Spring 1997, p. 23.

(٦٤) انـظـر: Douglas E. Ramage, *Politics in Indonesia: Democracy, Islam, and the Ideology of Tolerance* (London: Routledge, 1995), p. 68.

(٦٥) انـظـر: Fahmi Jadane, "Notions of the State in Contemporary Arab-Islamic Writings," in Giacomo Luciani, editor, *The Arab State* (London: Routledge, 1990), pp. 251-252.

«إن الشيء المهم في أحلام دعاة إحياء الدين الوردية أن تطبيق الشريعة سوف يؤدي إلى التخلص من كل المشاكل التي نعاني منها. كيف؟ لا يعرف أحد. ويبدو أن أغلبهم يعتقدون اعتقاداً راسخاً أن العناية الإلهية ستحرسنا ما إن طُبقت الشريعة. وعليه، فإن حول الله وقوته سيتدخلان من أجل حل مشاكلنا من دون أن يبذل أحد أي مجهود»(٦٦).

والسبب الأخير للاعتراض على الثيوقراطية يشير إلى أن هؤلاء الذين يدعون إلى تطبيق أحكام الشريعة تطبيقاً جوهريّاً، يسيئون فهم مكانة الشريعة. ويلاحظ العشماوي (في الفصل الرابع) أن القرآن يُشير إلى الشريعة على أنها سبيل، وليس بكونها نظاماً تشريعيّاً جاهزاً، على استعداد لأن يُوضع حيّز التنفيذ. أما عزيز العظمة (سوريا ـ إنكلترا، مواليد عام ١٩٤٧م)، فإنه يقول: إن دعاة إحياء الدين يختزلون الأحكام الإسلامية في القليل من العناصر الرمزية، مثل حدود الربا وشرب الخمر، فاتُّخذت هذه العناصر نموذجاً للحكم الإسلامي. ومع ذلك، فإن إعادة صياغة تلك العناصر العقائدية باعتبارها أحكاماً، يحوّلها إلى أيديولوجية معاصرة، وهي خطوة تُبعد عن الأذهان السياق الذي قدم المبررات الأصلية لها(٦٧).

تأييد الديمقراطية

الموضوع الثاني، الديمقراطية، موضوع كثيراً ما يُتناول في الشريعة الليبرالية، مع تأكيد خاص على مبدء الشورى، الذي يُعتقد أنه يسمح بالتعبير عن الإرادة الشعبية في ما يخص شؤون الدولة أو يتطلبها (ودعنا لا ننسَى أن الديمقراطية ليست في حاجة لأن تكون مقصورة على أشكال مؤسسية بعينها، كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية وغيرها)(٦٨). ويُعدّ كل من بازركان (الفصل السابع)، وصادق

(٦٦) انظر: David Sagiv, *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993* (London: Frank Cass, 1995), p. 117.

(٦٧) انظر: Al-Azmeh, *Islams and Modernities*, pp. 25-26.

(٦٨) انظر: John L. Esposito and James P. Piscatori, "Democratization and Islam," *Middle East Journal*, volume 45, number 3, Summer 1991, pp. 427-440; Esposito and Voll, *Islam and Democracy*; John O. Voll and John L. Esposito, "Islam's Democratic Essence," *Middle East Quarterly*, volume 1, number 3, September 1994, pp. 3-11.

جواد سليمان (عمان، مواليد عام ١٩٣٣م، الفصل العاشر) أبرز المؤيدين للشورى، كنوع من الديمقراطية، في هذا المجلد. أما ابن بازركان، عبد العلي بازركان (إيران، مواليد عام ١٩٤١م) ـ عضو بارز في «حركة التحرير» في إيران وهي الجماعة المعارضة التي ينتمي إليها والده ـ فقد كتب باستفاضة عن هذا الموضوع؛ مفصِّلاً سوابق الشورى في الشريعة، وقائلاً: «إن حكومة إسلامية من دون شورى لا تختلف عن الحكم الديكتاتوري».(٦٩) وبالمثل، قال حسن حمدان العلكيم (الإمارات العربية المتحدة، مواليد عام ١٩٥٨م) بأن الشورى لا تعني مجرد الاستشارة، إنما هي قوه تشريعية للهيئات النيابية: «فالإسلام يؤكد أن الناس لهم الحق في مراقبة حاكمهم، وتقديم النصيحة له، وكذلك انتقاده»(٧٠). أما إبراهيم يزيدي (إيران، مواليد عام ١٩٣١م)، وهو خليفة بازركان كزعيم لـ «حركة التحرير» في إيران، فيجد مبرراً بديلاً للديمقراطية في الركن الأول للإسلام (شهادة أن لا إله إلا الله). يقول يزيدي إن هذا المعتقد يتطلب:

«نكران ادعاءات السيادة والسلطان من جانب أي فرد أو جماعة على غيرهم من الناس، بل يحتم قدر الله وأوامره على المرء بأن يكون هو سيد نفسه، وبأن يتحرر ليحكم نفسه بنفسه، وألا يسمح لأي أحد بأن يتحكّم في حياته وإرادته؛ فليس للمرء أن يتحمل الطغيان والديكتاتورية»(٧١).

وعلى المنوال نفسه، قال محمد بن العربي العلوي (المغرب، ١٨٨٠م ـ ١٩٦٤م) عام ١٩٦٢م: «إن الحق الذي أعطاه الحكام لأنفسهم في أن يصوغوا

---

(٦٩) انظر: Mehdi Noorbaksh, "Religion, Politics, and Ideological Trends in Contemporary Iran," in Jamal S. al-Suwaidi, editor, *Iran and the Gulf: A Search for Stability* (Abu Dhabi, United Arab Emirates: Emirates Center for Strategic Studies and Research, 1996), pp. 33-34.

(٧٠) انظر: Hassan Al-Alkirn, "Islam and Democracy: Mutually Reinforcing or Incompatible?" in Azzam Tamimi, editor, *Power-Sharing Islam?* (London: Liberty for Muslim World Publications, 1993), pp. 81-83.

(٧١) انظر: Ebrahim Yazdi, "Democracy and Human Rights in Islam and Europe," وهو جزء لم يُنشر من الخطاب الذي ألقاه في (المؤتمر العالمي حول أوروبا والعالم الإسلامي): the International Conference on Europe and the Islamic World, Bonn, Germany, November 15-16, 1995, p. 3.

الدستور، وأن يكرسوا الموارد المالية لتمريره عن طريق إجبار الناس على التصويت عليه، لَيتناقَضُ تناقضاً عظيماً مع مبادئ الإسلام، ويتعارض مع المصلحة القومية»[٧٢]

وهناك كتَّاب آخرون تبنّوا مذهب الشريعة الصامتة؛ تأييداً للتعددية السياسية، أمثال محمد سليم العوّا الذي اقتبسنا من حديثه آنفاً. وفي واقع الأمر، يرفض العوا منهج الشريعة الليبرالية رفضاً واضحاً، قائلاً بأن الشورى في حد ذاتها أمر غامض، ولا تُقدم مبررات كافية للممارسات الديمقراطية. وكتب أنه في صدر الإسلام: «فُرضت الشورى في ذلك الوقت وسيلة للاختيار فحسب، وما كان من الأهمية بمكان هو أن تكون الأمة قادرة على ممارسة إرادتها الحرة في اختيار الحاكم وتعيينه... وعليه، فإن الإجراء الفعلي كان متروكاً لأمر الأمة كي تقرره، ولهذا من المحتمل أن يختلف من وقت إلى آخر، ومن مكان إلى آخر»[٧٣]. ولقد اتخذ سيد محمد ظفر (باكستان، مواليد عام ١٩٣٠م، الفصل السادس) موقفاً مماثلاً حينما قال بأن أنظمة مساءلة الحكومة لا بد أن تكون مناسبة لتلبية متطلبات مختلف المجتمعات. وقد كتب قائلاً: «يُعَدّ الحكم البرلماني أكثر الوسائل فاعليةً لضمان المساءلة في عصرنا الحالي».

ومن المسارات الأخرى تجاه الديمقراطية، النسخة العملية من الشريعة الصامتة، كما يوضحها محمد ناصر (إندونيسيا، ١٩٠٨م - ١٩٩٣م، الفصل الخامس)، وديماسانجاي إيه بانداتو (Dimasangcay A. Pundato) (الفلبين، مواليد عام ١٩٤٧م، الفصل الثامن)، والغنوشي (الفصل التاسع). واستشهد كل منهم بسابقة قرآنية، ولكن حجتهم الرئيسة تمركزت حول الحاجة إلى الديمقراطية في ظل ظروف محلية معيّنة. وتتمثل تلك الظروف، عند ناصر، في إنشاء جمهورية إندونيسيا، واستقلالها عن جزر الهند الشرقية الهولندية المتعددة. ولأن ناصر يؤمن بالقومية، فلقد دافع عن الديمقراطية الحديثة كتعبير عن السمات الشخصية للشعب الإندونيسي. ويرى بانداتو أن الائتلافات الديمقراطية مع المسيحيين هي أفضل الحلول لحماية حقوق الأقلية المسلمة في جزر الفلبين. وتناول الغنوشي أحوال المسلمين الذين

---

(٧٢) انظر: Henry Munson, Jr., *Religion and Power in Morocco* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1993), p. 111.

(٧٣) انظر: Al-'Awwa, "Political Pluralism," p. 70.

يعيشون تحت حكم غير إسلامي (ويشمل ذلك الحكومات العلمانية التي يرأسها المسلمون)، وقال إن المساهمة في إنشاء ديمقراطية غير إسلامية أفضل لهؤلاء المسلمين من المعاناة تحت حكومة غير ديمقراطية.

ويرتبط المسلك الأخير للديمقراطية بالشريعة المؤوَّلة. فعلى سبيل المثال، حدد زكي أحمد (مصر، وهو معاصر) أربعة معتقدات للتعددية في الإسلام، وهي: سنن الرعيل الأول من المسلمين، والجدالات العلمية التي استغرقت مئات السنين حول الفقه الإسلامي، والخطط والتشريعات المؤيدة للحرية داخل إطار الشريعة، والمطالبة الفعلية بالتعايش السلمي فيما بين الشعوب المختلفة[٧٤]. وعلى مستوى نظري أكبر، نجد أن محمد أسد، وهو نمساوي اعتنق الإسلام، يبرر الإجراءات الديمقراطية استناداً إلى قابلية الأشخاص لتقديم تفسيرات خاطئة، مع الإشارة إلى مبدأ الشورى الذي تنطوي عليه الشريعة الليبرالية، فيقول:

«من الصعب التوصل إلى مبدأ بديل لمبدأ قرارات الأغلبية في أي كيان تشريعي. ومن ذا الذي يحدد إن كانت الأغلبية محقة أم الأقلية، في مختلف القضايا؟ ومن الذي يسود رأيه؟ فربما يقترح البعض أن يكون القرار النهائي بالطبع بيد الأمير (أي الحاكم). ولكن بعيداً عن أن منح هذه السلطة المطلقة لأي شخص يخالف المبدأ القرآني ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾ (سورة الشورى: الآية ٣٨) الذي تؤكد الشريعة الإسلامية تأكيداً شديداً، أليس من الممكن أن يُخطئ الأمير، بينما يكون رأي الأغلبية هو الصائب؟ وهل هناك أي ضمان إلهي تشتمل عليه آراؤه؟»[٧٥].

حقوق المرأة

لا بد أن تُسجِّل المواقف الإسلامية الليبرالية حول حقوق المرأة ـ على النقيض من نظيرتها حول الديمقراطية ـ العديد من نصوص القرآن والسنة التي تبدو متعارضة معها تعارضاً مباشراً، مثل الآيات القرآنية التي تتناول تعدد الزوجات، وحق الرجل دون المرأة في التطليق، وحقوق الرجل التي تفوق حق المرأة في الميراث، ناهيك عن ثقل شهادة الرجل مقارنةً بشهادة المرأة أمام القانون. كما جاء في التراث النبوي

---

(٧٤) انظر: Haddad, "Islamists and the Challenge of Pluralism," pp.7-8.

(٧٥) انظر: Asad, The Principles of State and Government, p. 49.

مقولات تتناول حجاب المرأة، وعدم الاختلاط بين الجنسين، وعدم جدارة المرأة لقيادة أي مجتمع إسلامي. فتحدَّى العلماء الليبراليون هذه المقولات بالعديد من الوسائل، وقاموا، أولاً، بإعادة بحثها، فوجدوها أقل عدائية لحقوق المرأة مما كانوا يعتقدون في ما مضى. ولعلنا نجد أنَ بَنَظير بوتو (باكستان، مواليد عام ١٩٥٣م، الفصل الثاني عشر)، وآمنة ودود محسن (الولايات المتحدة الأمريكية، مواليد عام ١٩٥٢م، الفصل الرابع عشر) تبعتا هذه الإستراتيجية، وأسهبتا في مناقشة الآيات القرآنية التي غالباً ما تفسَّر كي تبرّر سيطرة الرجال على النساء. ويعزو هذا المنهج استغلال المرأة في الإسلام إلى العادات والتقاليد الاجتماعية التي سادت الجاهلية وبعد الإسلام، وليس إلى رسالة الإسلام نفسها. والمثير في الأمر أن بعض دعاة إحياء الدين قد تبنوا أفكاراً مشابهة، ولعل أشهرهم حسن الترابي (السودان، مواليد عام ١٩٣٢م) الذي تجرأ وكتب في المنشور الذي قُرئ على نطاق واسع، وصدر عام ١٩٧٣م عن المرأة والإسلام، أن عزلة المرأة وتقييد حقوقها من نواتج تفسير الشريعة تفسيراً خاطئاً وفقاً للأعراف، إذ قال:

«إن الثورة على أحوال المرأة في المجتمعات التقليدية المسلمة أمر محتوم، وقد تحرك الإسلاميون وراء معتقداتهم لإصلاح المجتمع التقليدي، وتقليل الفجوة بين الحقائق التاريخية المتداعية والنموذج المثالي المرغوب للإسلام. ولعل هذا التحرك أكثر إلحاحاً لتغيير الوضع الحالي للمرأة»[٧٦].

وأحياناً ما يصاحب ذلك، تلك الحجة غير ذات الصلة التي تفيد بأن الادعاءات المعادية للمرأة تشير إلى الأحوال السائدة في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، وأنها غير قابلة للتطبيق بالضرورة على أماكن أو أزمنة أخرى. وبعد ذلك، تُقارن الآيات القرآنية بأجزاء من الشريعة مصبوغة بصبغة ليبرالية، ويُزعم أنها تمتاز بقدر أكبر من الصدقية. ولقد تناولت نظيرة زين الدين (لبنان، مواليد زهاء عام ١٩٠٥م، الفصل الحادي عشر) هذه الحجة، وأشارت إلى أن الوحي الإلهي سمح باستمرارية عادات عربية تنتسب إلى الجاهلية مثل تعدد الزوجات والرق، ليس لشيء سوى تيسير اعتناق العرب للإسلام، وأشارت أيضاً إلى أن محمداً النبي، مات قبل

(٧٦) انظر: Hasan Turabi, Women in Islam and Muslim Society (London: Milestones Publishers, circa 1991), p. 46.

أن يستأصل تلك العادات من جذورها، كما كان يهدف الإسلام. ومن الأمثلة الأخرى التي نسوقها ما أتى به عيسي والي (Esa Wali) (نيجيريا، ١٩٢٩م - ١٩٦٧م)، ذلك الموظف الحكومي والعالم الإسلامي الذي أثارت مقالاته المنشورة عام ١٩٥٦م حول المرأة في الإسلام: «موجة من الجدل واسع النطاق في أنحاء نيجيريا الشمالية».[٧٧] ويبدأ والي بالحجة النموذجية التي تقول بأن موقف الشريعة تجاه المرأة قد أُسيء فهمه، أو جرى تجاهله على مر التاريخ، مما أضر بالمرأة:

«لكي نحصل على صورة واضحة (عن موقف المرأة في الإسلام)، يجب على المرء أن يبدأ بالتمييز بين العادات والدين تمييزاً واضحاً. ذلك لأن الناس غالباً ما يقعون في خطأ اللبس بين كليهما، لدرجة أنهم يسعون في الكثير من الحالات لجعل العادات فوق الدين».

ويستطرد مشيراً إلى أن هنالك بعض الأجزاء في الشريعة تتماشى مع عادات جائرة، مثل تعدد الزوجات؛ بيد أن المقصود أن تكون هذه الأوامر، كما قال والي، مؤقتة.

«في مجتمع صغير - كالذي عاش فيه العرب المسلمون آنذاك - جُرِّد من قواه البشرية نتيجة للحروب المتواصلة، كان هناك فائض بالضرورة من النساء الواجب حمايتهن وإعالتهن. وإن لم يتزوج هؤلاء النساء زواجاً شرعيّاً، ويتلقين الدعم الاقتصادي، وينلن التقدير الاجتماعي، كُنَّ سيصبحن عاراً وخطراً على المجتمع. ومن ثم، أصبح التعدد المشروط الذي يجيزه الشرع ضرورة اجتماعية في مثل هذه الظروف.. ولم يكن المقصود منه أن يصبح سمة دائمة في المجتمع، ولم يكن يهدف على الإطلاق إلى أن يكون نموذجاً للحياة الزوجية، وإنما أُجيز في الحالات القصوى فحسب؛ لمواءمة ظروف المجتمع، لا مبدأ حياة. وفي غياب مثل هذه الأسباب الآن في القرن العشرين، لا يوجد مبرر لهذا التعدد»[٧٨].

---

(٧٧) انظر: John N. Paden, Religion and Political Culture in Kano (Berkeley: University of California Press, 1973), p. 290;

John N. Paden, Ahmadu Bello: Sardauna of Sokoto (London: Hodder and Stoughton, 1986), p. 302.

(٧٨) انظر: Isa Wali, "The True Position of Women in Islam," *The Nigerian Citizen* (Zaria, Nigeria), July 14, 1956, p. 3; July 21, 1956, p. 3.

وهناك نهج آخر هو في حقيقة أمره وجه من أوجه الشريعة الصامتة، يقبل الادعاءات المعادية فيما يبدو للمرأة، على الرغم من الزعم بأن هذه الادعاءات لا تمنع المرأة من إنشاء منظمات لحماية حقوقهن. فعلى سبيل المثال، نجح المؤيدون للمساواة بين الجنسين في جمهورية إيران الإسلامية في إصدار تشريع يتطلب من الزوجين التوقيع على اتفاقية تضمن حق المرأة في الطلاق بالتساوي مع الرجل. ولقد انتقد أصغر علي إنجنير (Asghar Ali Engineer) (الهند، مواليد عام ١٩٤٠م) الزعماء الإسلاميين الذين يتشبثون بالمبادئ غير الليبرالية الخاصة بالشريعة باسم بقاء المجتمع، قائلاً:

«لقد سمح الإسلام بالاجتهاد، ومع ذلك ساد التقليد شبه القارة الهندية، ولم يكن هناك سوى المواقف الاجتهادية القليلة جدّاً. وآن الأوان للهنود المسلمين أن يلجؤوا إلى شرط الاجتهاد في الهند العلمانية... وبينما، ربما، لا يمكن محو قوانين الأحوال الشخصية الإسلامية جميعها، فإنه يجب على المسلمين تبنّي موقف مرن وإبداعي تجاهها. فعليهم أن يتقبلوا إجراء تغييرات بعينها ضرورية فيها، مثل إبطال وقوع الطلاق البائن في موقف واحد (أي إبطال حق الرجل في أن يُطلِّق زوجته بأن يقول لها: «أنت طالق» ثلاث مرات)»[٧٩].

أما المنهج الأخير للتعامل مع المقولات التي تحبط المرأة في الشريعة، فيشمل تعددية التفسيرات التي تعتمد عليها هذه المقولات. فبدلاً من أن تحل التفسيرات الصحيحة محل التفسيرات الخاطئة، يؤمن هذا المنهج بأن التفسيرات كافة تُعد بشرية وعرضة للخطأ. وعلى سبيل المثال، يوضِّح شحرور (الفصل الخامس عشر) أن: «الأحكام الفقهية تحمل الطابع التاريخي الخاص بالحقبة والمجتمع اللذين صدرت فيهما». وكتبت مرنيسي (الفصل الثالث عشر) عن وجه الشريعة المؤولة؛ قائلةً إن صحابة الرسول ـ الذين وُقِّروا في الدراسات الإسلامية باعتبارهم مصدر الشهادة على أقوال الرسول وأفعاله ـ قد اعترضوا على الأوجه الأساسية للأوامر الدينية فيما يخص المرأة. وفي الواقع، ذكرت أن أحد الصحابة تردد في قول شهادته؛ خوفاً من سوء التعبير.

---

(٧٩) انظر: Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam* (New York: St. Martin's Press, 1992), pp. 170, 161.

«لو أردت لرويت عن النبي، (ﷺ)، يومين متتاليين من دون أن أتوقف. ولكن ما يمنعني من هذا أني رأيت بعض أصحاب رسول الله الذين سمعوا ما سمعت، ورووا أحاديث ليست كما سمعت. وإنني أخشى أن يحصل لي كما حصل لهم»(٨٠).

حقوق غير المسلمين

أُثير موضوع العلاقات بين الأديان في السنوات الأولى في فترة صدر الإسلام في سياق الفتح الإسلامي للدول غير الإسلامية. ولقد ضمِنت الشريعة لغير المسلمين، وخصوصاً لأهل الكتاب (اليهود والنصارى)، حرية الاستمرار في ممارسة شعائر ديانتهم ما داموا يدينون بالولاء، ويدفعون الجزية للحكام المسلمين. ويرى بولاتش (الفصل التاسع عشر) أن هذا النظام يمثل نموذجاً للتعامل الإنساني مع غير المسلمين في هذا العالم المعاصر.

بيد أن كتّاباً آخرين من مؤيدي الشريعة الصامتة يزعمون أن المسلمين يواجهون ظروفاً قد تختلف إلى حدّ ما عن تلك الظروف التي تأسست فيها الشريعة. ووفقاً لما قاله سيد وحيد الدين (الهند، مواليد عام ١٩٠٩م)، كان أواخر القرن العشرين فترةً:

«استُدرج فيها المسلمون لاتخاذ وجهة نظر ساكنة عن الدين، وأصابهم انشغالهم بقضايا ليست ذات أهمية رأسمالية، بالعناد ليس فقط في الحوارات بين مختلف الأديان، ولكن أيضاً في الحوارات عن الإسلام... ولا يستطيع المرء في ظل مجتمع يتميز بالتعددية وكثرة الأديان أن يفعل شيئاً سوى التفكر في رؤية القرآن للصراع البشري، في قوله تعالى: ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ**﴾ (سورة المائدة: الآية ٤٨)»(٨١).

يبدو منهج الشريعة الصامتة ذا نفع خاص في الأقطار التي يقطنها مسلمون ويعيشون فيها في ظل حكم غير إسلامي. ولقد كان لكلٍّ من همايون كبير

---

(٨٠) انظر الفصل الثالث عشر.

(٨١) انظر: Syed Vahiduddin, *Islamic Experience in Contemporary Thought* (Delhi, India: Chanakya Publications, 1986), pp. 108-109.

(Humayun Kabir) (الهند، ١٩٠٦م ـ ١٩٦٩م، الفصل السادس عشر)، وبانداتو (الفصل الثامن) ردود فعل ليبرالية تجاه مثل هذه المواقف في كل من الهند والفلبين، ووقف كلا الرجلين في مواجهة الحركات الانفصالية الإسلامية. أما كلٌّ من مظفر (الفصل السابع عشر)، وروسمير محمود تشيهايتش (Rusmir Mahmutćehajić) (الفصل العشرين)، فلقد اتخذا موقفاً مغايراً إلى حدٍّ ما: ففي ماليزيا والبوسنة والهرسك، الحُكم للأغلبية المسلمة الضئيلة، التي مع ذلك تمارس حكمها على المجتمعات غير الإسلامية بسلطة أقل من تلك التي كان يتمتع بها النبي والمسلمون الأوائل. والمثير أن هؤلاء الكتَّاب لم يحتكموا إلى السوابق الإسلامية الأولى، ولكنهم فضّلوا إرساء حججهم حول موضوعات إسلامية أكثر عمومية، مثل التسامح والاختلاف. وبالمِثل، ففي لبنان وإندونيسيا ومصر، حيث نجد أقليَّات كثيرة من غير المسلمين، يرى صبحي رجب المحمصاني (لبنان، مواليد عام ١٩١١م) أن التمييز بين الأشخاص على أساس ديني لهو أمر مستحيل في ظل أي نظام إسلامي. وأكد عبد الرحمن وحيد (إندونيسيا، مواليد عام ١٩٤٠م)، وهو زعيم أكبر منظمة دينية في إندونيسيا ومؤسس «المنتدى الديمقراطي» للبلد، أن «وجود مجتمع إسلامي في إندونيسيا يُعد خيانة لدستور الدولة؛ لأنه بذلك سوف يجعل غير المسلمين مواطنين من الدرجة الثانية». ويوضِّح طارق البشري (مصر، مواليد عام ١٩٣٣م) أنه يجب انضمام الأقباط المسيحيين مع المسلمين كشركاء تكامليين في القومية المصرية[٨٢].

ويتناول محمد الطالبي (تونس، مواليد عام ١٩٢١م، الفصل الثامن عشر) موضوع العلاقات بين الأديان في المطلق، في الأوجه الثلاثة للشريعة، فاستشهد بالأوامر الإيجابية التي نزلت بشأن معاملة غير المسلمين معاملة طيبة (وهذا هو وجه الشريعة الليبرالية). وقال إن في الأمر العامّ الذي نزل بصدد التسامح يُسمَح بتأسيس حوار بين المجتمعات بعيداً عن أي سوابق ماضية (وهذا وجه الشريعة الصامتة)، واعترض على العناصر المتعصبة في الشريعة، خاصةً حد الردَّة، لاحتمالية الشك فيه (وهذا هو وجه الشريعة المؤولة). وشأنه شأن مظفر وبانداتو وغيرهما، حوَّل آراءه

(٨٢) انظر: Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, second edition, (Boulder, Colo.: Westview, 1995), p. 128; Ramage, *Politics in Indonesia*, p. 64; Binder, *Islamic Liberalism*, pp. 269-288.

الليبرالية إلى أفعال سياسية، وانضم إلى الليبراليين الذين يدينون بديانات أخرى في حوار عالمي، ودعا إلى الحد من التوترات الدينية.

حرية الفكر

يتناول هذا العنوان موضوع الخلاف الفكري الذي يُعد جوهر التيار الليبرالي في الإسلام. وفي الواقع، من المنطقي أن تسبق حرية الفكر العقائد الليبرالية الأخرى ما دام الليبراليون لا مفر لهم من الدفاع عن حرية الفكر؛ حتى يستطيعوا تبرير تعبيرهم عن المواقف الأخرى. وتقتضي حرية الفكر التي نوقشت بصفة عامة تحت قاعدة الاجتهاد (التي تناولناها آنفاً في هذه المقدمة) الإسهابَ في تناول نطاقين هما: من يجوز له التحدث، وماذا عليه أن يقول. ويُعدّ أولهما ـ وهو من الذي يجوز الاجتهاد له بصورة شرعية ـ ذا أهمية قصوى لدى الليبراليين الذين لم يتلقوا تعليماً دينيّاً تقليديّاً. وعلى سبيل المثال، يقترح شحرور (الفصل الخامس عشر) الذي تلقى التعليم الهندسي، أن أسلوبه في تحليل القرآن أسلوب «علمي»، في محاولة منه لزعزعة الثقة في المناهج غير العلمية «في فحواها» التي يتبعها العلماء التقليديون: إنه لمن حسن حظ العلماء الإسلاميين الليبراليين أن يفتقر عدد كبير من دعاة إحياء الدين البارزين إلى شهادات التعليم التقليدي، اهـ. فهم دائماً ما يحاولون البرهنة على أن هذه الشهادات ليست ضرورية لممارسة الاجتهاد. وكرد فعل طبيعي، من المرجح أن يعترض حاملو هذه الشهادات على مثل هذا القول. أما عن نطاق: ماذا عليه أن يقول، فهو موضوع مبهَم مفتوح، لذا يصعب البدء بتحديده.

ويفيد منهج الشريعة الليبرالية في التعامل مع حركة الفكر أن الله خلق البشر ليتفكروا، وأن الشريعة تحثّ المسلمين على البحث والتفكر. وكتب أمينو كانو (Aminu Kano) (نيجيريا، مواليد عام ١٩٢٠م)[٨٣]: «هذه الكلمة، «الحرية»، هي الكلمة التي اختارها الرب وقدرها لهؤلاء الذين رضي عنهم في الجنة». وكان علي شريعتي (الفصل الحادي والعشرون) مؤيداً شديداً لهذا الموقف، فجمع بين هذه الآراء وبين النقد العنيف لعلماء الدين الذين يحتكرون تفسير الإسلام. وذكر القرضاوي (الفصل الثاني والعشرون) أوامر بعينها حول تسامح وجهات النظر

---

(٨٣) انظر: Paden, *Religion and Political Culture in Kano*, p. 289.

المتعاصرة، خاصةً تلك التي لها علاقة بالفرائض الدينية، كما انتقد أيضاً المتشددين الذين يفرضون تفسيرهم للفرائض الدينية على كل المسلمين. وعلى المنوال نفسه، عارض عبد الوهاب الأفندي (السودان، مواليد عام ١٩٥٥م) حركات الدعوة لإحياء الدين التي تحرم المسلمين من «حرية اقتراف الآثام»، مما يستتبع حرمانها من «حرية الاستقامة»، وقال: «مما لا شك فيه أن الله لم يُرِد ذلك عندما خلق الناس رجالاً ونساءً وأمدهم بحرية الإرادة»(٨٤). أما غلام أحمد برويز (الهند ـ باكستان، مواليد عام ١٩٠٣م)، فقد قال إن حماية القرآن للحرية الفردية كبيرة جدّاً حتى إنها تفوق أي شكل من أشكال السلطة؛ موضحاً: «لا يحق لأحد أن يجبر غيره على إطاعة أوامره: **﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَاداً لِّي مِن دُونِ اللّهِ﴾** (سورة آل عمران: الآية ٧٩)»(٨٥).

ويعتمد منهج الشريعة الصامتة على أسس عملية في توضيح أن حرية الفكر ذات نفع للتقدم الفكري للعالم الإسلامي، لذا فهي مباحة للأوامر العامة التي تهدف إلى صالح مجتمع المؤمنين. ويقدم لنا الحاج أديليكي ديريسو أجيجولا Alhaji Adeleke Dirisu Ajijola (نيجيريا، مواليد عام ١٩٣٢م، الفصل الخامس والعشرون) مثالاً لهذا النمط من التفكير، بينما يعرض الحاج آندي مابيتاهانج فتوى (Haji Andi Mappetahang Fatwa) (إندونيسيا، مواليد عام ١٩٣٩م) مثالاً آخر. وقد تظاهر بالدفاع عن نفسه في عام ١٩٨٥م في محاكمة صورية، بقوله العبارات العامة التالية:

«في ظل نعمة الحرية، لا بد أن ينال الشعب الحماية لدى تطوير أنشطة البحث والتفكر الناتج عن البحث، كما يجب أن يُتوَّج المجتمع بحرية التفكير وتكوين الآراء. وهذا بعينه هو المجتمع الذي تتصوره الديمقراطية»(٨٦).

---

(٨٤) انظر: Abdelwahab El-Affendi, *Who Needs an Islamic State?* (London, England: Grey Seal, 1991), p. 57.

(٨٥) انظر: Ghulam Ahmad Parwez, "Two Contrasting Systems," translated in Aziz Ahmad and G. E. Von Grunebaum, editors, *Muslim Self-Statement in India and Pakistan, 1857-1968* (Weisbaden, West Germany: Otto Harrassowitz, 1970), p. 171.

(٨٦) انظر: Haji Andi Mappetahang Fatwa, "Some Political Views and Attitudes," translated by Peter Burns, *Indonesia Reports*, number 16, June 1986, p. 18.

ويعرض ليث كبة (العراق ـ إنكلترا، مواليد عام ١٩٥٤م)، وهو رئيس «المنبر الدولي للحوار الإسلامي» بلندن، وجهة نظر شبيهة بقوله:

«بينما يبتكر المسلمون إستراتيجيات للنمو الاقتصادي في عالم تنافسي، ويعيدون تحديد أولوياتهم، سوف تتحول نظرتهم من المفاهيم والقيم المجردة للإسلام إلى حقائق العالم الإسلامي الفعلية. وسوف يستمرون في الرجوع إلى الإسلام؛ لكونه مصدراً للهوية الشخصية والمجتمعية، ومرشداً أخلاقيّاً أيضاً، بيد أنهم سيُقيِّمون أيضاً تقييماً نقديّاً التراث الذي تركته لهم الأجيال السابقة، التي ربما تكون قد ضيقت نطاق الدين الإسلامي بطرق تناولت جوهر الإيمان بقدر أقلّ من تناولها للأحداث التاريخية والظروف الإقليمية»(٨٧).

وتطرّقت وجهة نظر ليث كبة أيضاً إلى وجه الشريعة المؤوّلة، بالإشارة إلى أن التفسيرات الدينية ربما تكون نتاج ظروف تاريخية معيّنة. ويرى حسين أحمد أمين (مصر، مواليد عام ١٩٣٢م) أن الفقهاء المسلمين في القرون الأولى من الإسلام قد ذهبوا إلى «اختلاق الأحاديث النبوية التي تضم آراءهم وتتماشى أيضاً مع التطورات الحالية، ثم نسبوها إلى النبي»(٨٨). كما يمثل التفسير الديني «من منظور اجتماعي» جوهر المنهج اللغوي التفكيكي الذي اتبعه أركون (الفصل الثالث والعشرون)، ومنهج علم اجتماع المعرفة الذي تبناه سروش (الفصل السادس والعشرون). وما يُميِّز هؤلاء الكتَّاب عن الأساليب التي يتبعها غير المسلمين في تناول التفسير الإسلامي هو عقيدتهم الراسخة في الإسلام وفي الحاجة إلى إعادة تفسير العقائد بما يتفق أكثر مع الظروف الاجتماعية المعاصرة.

ولقد كتب أركون أيضاً عن موضوع حقوق الإنسان الذي يمثِّل فئة فرعية مميزة داخل إطار موضوع الحريات الفردية. وبدأ أركون بمناقشة «الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان» الذي أعد له «المجلس الإسلامي لأوروبا» عام ١٩٨٠م؛ ردّاً على «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» لعام ١٩٤٨م، تلك الوثيقة التي لا شك في تضمين ما نسميه «الشريعة الليبرالية» لها. ويعتمد هذا الإعلان بالكامل على

---

(٨٧) انظر: Laith Kubba, "Islam and Liberal Democracy: Recognizing Pluralism," *Journal of Democracy*, volume 7, number 2, April 1996, p. 89.

(٨٨) ورد هذا الاقتباس في كتاب: Ayubi, *Political Islam*, p. 207.

مقولات مستمدة من الشريعة، ويفيد بأن «الإسلام منح البشرية قانوناً نموذجياً لحقوق الإنسان منذ ١٤٠٠ سنة مضت». ويطلق أركون على هذا المنهج «المزايدة المحاكاة؛ إذ إنه ينتقي ألفاظ الإعلانات الغربية، ويضفي عليها أصلاً إسلامياً». ويفضل أركون أن يؤصل منهجاً إسلامياً يتناول حقوق الإنسان في الظروف السياسية والاجتماعية التي يمر بها العالم الإسلامي ـ ويُقصد بذلك الممارسات الفعلية للمسلمين، سواءٌ أكانوا حكاماً أم محكومين، التي تُعد من سوابق حقوق الإنسان ـ ولكنه غير متفائل بالمرة بخصوص توقعات نجاح هذا المشروع على المدى القريب[٨٩].

وعلى النقيض، نجد أن عبد الله أحمد النعيم (الفصل الرابع والعشرون) أكثر تفاؤلاً إلى حد ما، فهو كناشط في مضمار حقوق الإنسان ومن العلماء أيضاً، يرى استناداً إلى الشريعة المؤولة أن السياق التاريخي لأوائل فقهاء المسلمين هو الذي شكَّل تفسيرهم للقانون العام. وفي ما يبدو، يرى النعيم أن الأوضاع الحالية تسمح بوجود هيكل بديل و«تنويري» لمبدأ التبادلية الذي يتمثل في ضمان حقوق الآخرين في مقابل أن يضمنوا لك حقوقك، الذي يراه النعيم أساس أحد مفاهيم حقوق الإنسان العالمية الذي لا ينطوي على نزعة مركزية عِرْقية.

التقدم

يشير القسم الأخير في هذا الكتاب إلى الكتَّاب الذين يرون المعاصرة والتغير تطورين إيجابيين محتملين. ويعكس هذا الموقف انسلاخاً ذا مغزى عن وجهات النظر التقليدية في الإسلام، التي ترى التاريخ المعاصر انحطاطاً وتباعداً مستمرّاً عن الفترة المباركة التي تلت نزول الوحي مباشرةً. ويمكن أن تعني كلمة «التقدم» في هذا الرأي الاستشفاء من الممارسات القديمة، وهناك بالفعل قدر كبير من أنشطة إحياء

(٨٩) انظر: Arkoun, *Rethinking Islam*, pp. 106-113.
ويمكنك الاطلاع على ترجمة مختصرة للإعلان في:
Islam: A Challenge for Christianity, edited by Hans Küng and Jürgen Moltmann (London: SCM Press; Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1994), pp. 140-150. See also the "Cairo Declaration of Human Rights in Islam," adopted by the Nineteenth Islamic Conference of Foreign Ministers, August 5, 1990 (United Nations Document A/CONF.157/PC/35); and, more generally, Mayer, Islam and Human Rights.

الدين قد تبني مبادئ مثل «التجديد» و«النهضة»، و«العودة إلى المبادئ الأولى». ومع ذلك، لم يرغب فعليّاً سوى القليل من دعاة إحياء الدين في العودة الكاملة إلى عالم القرن السابع الميلادي في شبه الجزيرة العربية. وعلى سبيل المثال، كان الإمام روح الله الخميني (إيران) يستمع دائماً لمحطات الراديو، وكان يستخدم أيضاً الوسائل التكنولوجية الحديثة، مثل: الهاتف، وأشرطة الكاسيت، وآلات تصوير المستندات، والبرامج الإذاعية البريطانية قصيرة الموجات من أجل نشر رسالة إحياء الدين التي ينادي بها. وبعد أن قامت الثورة، سمح الخميني للنساء بالاشتراك في البرامج الإذاعية، والظهور على شاشة التلفاز، ولعب الشطرنج، وعزف أنواع معيّنة من الموسيقى. وعندما اعترض غيره من زعماء الدين، كان يرد قائلاً: «أشعر بأنه من الضروري أن أعبِّر لكم عن مدى يأسي من فهمكم للأوامر الإلهية والتقاليد (الشيعية)... من الطريقة التي تفسرون بها التقاليد، بأن الحضارة الجديدة يجب تدميرها، ويجب على الناس أن يعيشوا مقيّدين، أو يعيشوا في الصحراء إلى الأبد»[٩٠].

إن المسلمين الليبراليين، شأنهم شأن دعاة إحياء الدين، يسعَون إلى تأصيل تفسيرهم للإسلام في الرجوع إلى النصوص الأصلية، فما يميِّز التيار الليبرالي في الإسلام عن تيار إحياء الدين، في ما يتعلق بالتقدم، هو الاستعداد لرؤية التغيير أمراً رائعاً في حد ذاته. ولقد سعد الخميني وغيره من دعاة إحياء الدين باقتباس التكنولوجيا الحديثة من غير المسلمين، باعتبارها وسيلة فحسب لتحقيق غاية إحياء ممارسات الإسلام الأصلية، كما يفسرونها هم؛ غير أن الليبراليين، على النقيض، منهم يرون التغيير ـ وبالطبع ليس كل أنواع التغيير ـ جزءاً من الممارسات الإسلامية السليمة.

ولقد غرس محمد إقبال (الهند، ١٨٧٧م ـ ١٩٣٨م، الفصل السابع والعشرون)، وهو أكثر المسلمين الليبراليين تأثيراً في القرن العشرين، «مبدأ الحركة» في أصل

---

(٩٠) انـــظـــر: Farhang Rajaee, "Islam and Modernity: The Reconstruction of an Alternative Shi'ite Islamic Worldview in Iran," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby, editors, *Fundamentalisms and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), p. 116.

معتقده الديني. واستخدم إقبال الأوجه الثلاثة للتيار الليبرالي: ١) الشريعة المؤولة فقال: (إن الأنظمة القانونية الإسلامية هي بالفعل نتاج التفسيرات الفردية كافة، ولذا لا يمكن أن تزعم أن لها الكلمة الحاسمة»)، و٢) الشريعة الصامتة (فيرى أن القرآن «بعيد كل البعد عن ألّا يكون قد أولى اهتماماً للفكر والتشريع»)، و٣) الشريعة الليبرالية، التي هي معتنقه الرئيس، والتي وفقاً لها يرى إقبال أن جوهر الإسلام، حال استيعابه بصورة سليمة، يُعَد تغييراً ثوريّاً. وبالمثل، أشار محمد أكرم خان (البنغال ـ الهند، ١٨٦٨م ـ ١٩٦٨م) إلى أن: «كل ما هو إسلامي ليس جامداً، وكل ما هو جامد ليس من الإسلام في شيء، فالإسلام يُرحِّب بكل الابتكارات الإبداعية، ولا ـ ولن ـ يفتقر أبداً إلى حل أي مشكلة في العالم؛ لأن باب الاجتهاد يظل مفتوحاً في كل وقتٍ وحين»[٩١].

ونجد أيضاً طه (الفصل الثامن والعشرون) يكتب في سياق الشريعة الليبرالية، على الرغم من أنه يستخدم مصطلح «الشريعة» للإشارة إلى أحد فروع تدريس الإسلام، الذي يطلق عليه «رسالة الإسلام الأولى»، التي كانت تستهدف كل من عاش في القرن السابع الميلادي في شبه الجزيرة العربية. ويرى طه أن وراء تلك الرسالة الأولى يشمل الإسلام تعليمات ثورية تدعو المسلمين إلى التطلع نحو مستوى أعلى من الوعي الديني، بما يتفق و«رسالة الإسلام الثانية». ويزعم طه أن المسلمين في أواخر القرن العشرين على استعداد للدخول في تلك المرحلة الأسمى.

كانت الشريعة الصامتة تميل إلى أن تكون أقلّ ابتداعية، فيقول نورشوليش مجيد (Nurcholish Madjid) (إندونيسيا، مواليد عام ١٩٣٩م، الفصل التاسع والعشرون)، وشابير أختر (Shabbir Akhtar) (باكستان ـ إنكلترا، مواليد عام ١٩٦٠م، الفصل الثاني والثلاثون) إن الرفض الكلي للمعاصرة والتغيير التاريخي قد جعل الفكر الإسلامي متحجراً، وأعاق قدرة الدين على التحاور مع المسلمين «المعاصرين»، وضحَّى بالإمكانات الإيجابية للمعاصرة. وبالمثل، أثار الصادق المهدي (السودان، مواليد عام ١٩٣٥م) «القضية من أجل التغيير الاجتماعي». ولأن الإسلام «لم يَسنَّ نظاماً معيّناً «للحكم أو الاقتصاد، أو العلاقات الدولية أو التشريع، فالمسلمون ليسوا

(٩١) انظر: U. A. B. Razia Akter Banu, *Islam in Bangladesh* (Leiden: Brill, 1992), p. 48.

ملزمين بالمناهج التقليدية. وبدلاً من السعي للحماية بالتقاليد، أو تقبل الثقافة الغربية ورفض التقاليد بالكلية، يقترح المهدي مساراً ثالثاً هو: «فصل الإسلام عن الفرضية المتشبثة بالتقاليد، وفصل المعاصرة عن عَرَض التثاقف (أو قبول الثقافة الغربية)، والتوصل إلى توليفة تكون إسلامية ومعاصرة»[(٩٢)].

وداخل إطار الشريعة المؤوَّلة، اقترح حسن حنفي (مصر) إيجاد تناغم بين الإسلام من جهة، والتقدم من جهة أخرى، عن طريق تأسيس عقيدة تحرر إسلامي مناظرةٍ للعقائد المسيحية، بقوله:

«لا يوجد هنالك عقيدة دينية خالدة تصلح لكل زمان ومكان؛ لأن العقيدة تعّبر دوماً عن روح الزمن. ولكل زمن روحان: روح الدين المؤسِّسة التي تتسم دائماً بالطابع الرسميٍ الجامد المقاوم للتغيير. ولذا، فهي تحاول الإبقاء على الوضع الراهن للأشياء، وتشكّل العقيدة للنخبة والطبقة العليا، وتحتكر التفسير، وتمنع ظهور أي معارضة، بل تقمع عامة الشعب. وتتسم الروح الثانية بأنها تقدمية وملموسة وديناميكية، فهي تحاول تغيير الوضع الراهن للأشياء، وتشكِّل العقيدة للعامة والطبقات المضطهدة.

لا يوجد تفسير واحد لأي نص، بل هناك العديد من التفسيرات نتيجة لتباين فهم المفسرين على اختلافهم. وجوهريّاً، يُعد تفسير أي نص تعدديّاً؛ لأن النص ما هو إلا وسيلة للتعبير عن اهتمامات الأفراد ومشاعرهم... والصراع حول التفسير هو في الأساس صراع اجتماعي وسياسي، وليس صراعاً نظريّاً، والنظرية ليست سوى حجاب معرفي، ولذا يعبّر كل تفسير عن الاعتقادات الاجتماعية والسياسية الراسخة عند المُفسِّر»[(٩٣)].

وبالمثل، عارض سيد وحيد الدين (الهند):

---

(٩٢) انظر:

al-Sadiq al-Mahdi, "Islam-Society and Change," in John L. Esposito, editor, *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983), pp. 236-239.

(٩٣) انظر: Hassan Hanafi, *Religious Dialogue and Revolution* (Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1977), p. 202; Hassan Hanafi, *Religion, Ideology, and Development* (Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995), volume 1, pp. 417-418.

«الافتراض الضمني بأن الإسلام، كما تجلّى منذ نشأته، كان كاملاً ومثاليّاً في كل جوانبه التعبيرية. ويستتبع هذا أن أي انحراف مفترض عن النموذج الأولي، لا بد أن يُدِين نفسه بنفسه. ولكن نظراً لأن التصور الإلهي من منظور القرآن لا يمكن قصره على أي من جوانب الدين التاريخية التي تجلّى فيها، فالدين نفسه لا يمكن أن يكون كياناً ثابتاً إلى الأبد، ولا يكشف عن وجود فوارق دقيقة ومتجددة عبر تطوره التاريخي. ويجهل هذا المبدأ الثابت للدين حقيقة أنه لا توجد حقبة معيّنة في التاريخ يمكن أن تُستنفد فيها كل الاحتمالات، على الرغم من أنه ربما تكون هناك نقطة محددة في التاريخ مفعمة بلمحات عن المستقبل. وما التاريخ إلا إحدى عمليات التعبير الإبداعي، ولا يتعيّن تكرار أبدي، ومن ثَم من الجرأة أن يُقيِّد الإسلام بأحد جوانبه التعبيرية التقليدية»[٩٤].

كتب فضل الرحمن (الفصل الحادي والثلاثون) أيضاً في سياق الشريعة المؤوَّلة: «إن الإصرار على التماثل التام بين التفسيرات ليس من الإمكان، وكذلك فهو أمر ليس مرغوباً فيه». كما كتب أنه «يجب تقدير تباين الآراء الذي يحمل مغزى تقديراً إيجابيّاً»[٩٥]. وانتقد فضل الرحمن الفكر الإسلامي التقليدي لتشبثه بتفسيرات الماضي، بدلاً من مواجهة تحديات التغيير، وفي الوقت نفسه انتقد أيضاً دعاة إحياء الدين لتجاهلهم التفسيرات الأولى في محاولة منهم للعودة كرّةً أخرى إلى المصادر الأصلية. وآثر فضل الرحمن تطوير تفسيرات جديدة للمصادر الأصلية، بجانب دراسة تفسيرات الماضي؛ كي يستضيء بعلمها ويفهمها باعتبارها نتاجاً للبيئة التاريخية التي صدرت فيها. ولعل فضل الرحمن يدرك تمام الإدراك الصعوبات التي ينطوي عليها إصلاح الفكر الإسلامي، ويعرف جيداً أجيال المصلحين الأوائل الذين فشلوا فشلاً ذريعاً في محاولاتهم. واعتزم أن يؤثر في هذا الإصلاح عن طريق التركيز على المؤسسات التعليمية، ويا لها من مهمة جليلة تتطلب عون عدد هائل من المفكرين المصلحين، والأفكار الإصلاحية! ويُشير حجم هذا الكتاب إلى أن هذه الحركة ربما تصل إلى حجم مهول، وحينها لن يتسم تعبير «التيار الليبرالي في الإسلام» بتناقض مصطلحاته.

---

(٩٤) انظر: Vahiduddin, *Islamic Experience in Contemporary Thought*, pp. 63-64.

(٩٥) انظر الفصل الحادي والثلاثون.

القسم الأول

رفض الثيوقراطية

الفصل الأول

علي عبد الرازق ـ رسالة لا حكم، ودين لا دولة

أثار علي عبد الرازق (مصر، ١٨٨٨م ـ ١٩٦٦م) عاصفة جدلية بكتابه الموجز المثير للجدل، الذي ألّفه تحت عنوان **الإسلام وأصول الحكم**. وكان عبد الرازق قاضياً شرعيّاً وأكاديميّاً في جامعة الأزهر بالقاهرة، فجادل بأن الإسلام لا يحدد أي شكل بعينه للحكومة، مما سمح للمسلمين بإقامة أنظمة حكومية ديمقراطية. وربما كان الهدف وراء هذه الحجة هو إتلاف صحة ادعاءات ملك مصر آنذاك بحق الخلافة في أعقاب التخلص من الخلافة العثمانية في عام ١٩٢٤م[١]. ومع ذلك، صيغت الحجة بأسلوب عامّ، مما كان بمنزلة تحدٍّ للرؤية الشمولية للإسلام، بأنه يشمل الجانبين الروحاني والسياسي. ولذا، فُصل عبد الرازق من منصبه كقاضٍ، وجُرِّد أيضاً من مركزه الأكاديمي، بل انتقده المعاصرون الإسلاميون مثل رشيد رضا[٢]. وخارج الحدود المصرية، تسبّب كتابه في «إثارة جدل عنيف في أنحاء العالم الإسلامي»، و«لا يزال مستمرّاً في إثارة الجدل» حتى يومنا هذا[٣]. وهناك أجزاء أخرى، غير التي ينطوي عليها هذا

(١) انظر: Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age* (London: Oxford University Press, 1962), pp. 184-192.

(٢) انظر: Georges C. Anawati, "Un Plaidayer pour un Islam éclairé (mustanir): Le Livre du Juge Mohammad Sa'id al'Ashmawi, Al-Islam al-siyasi (L'Islam politique)" (French: A Plea for an Enlightened [Mustanir] Islam: The Book of Judge Muhammad Sa'id al-'Ashmawi, Al-Islam al-siyasi [Political Islam]), Mideo, volume 19, 1989, pp. 124-125.

(٣) انظر: Eric Davis, "'Abd al-Raziq, 'Ali," in John L. Esposito, editor, *The Oxford Encyclopedia of the Modem Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), volume 1, pp. 5, 7.

الفصل، تُرجمت من كتاب **الإسلام وأصول الحكم** من نسخته الفرنسية إلى الإنكليزية عام ١٩٨٢م(٤).

«(١)

رأيت، إذن، أن هناك عقبات لا يسهل أن يتخطاها أولئك الذين يريدون أن يذهب بهم الرأي إلى اعتقاد أن النبي (ﷺ) كان يجمع إلى صفة الرسالة أنه كان ملكاً سياسيّاً، ومؤسساً لدولة سياسية.

رأيت أنهم كلّما حاولوا أن يقوموا من عثرة لقيَتُهم عثرات، وكلما أرادوا الخلاص من ذلك المشكل، عاد ذلك المشكل عليهم جذعاً.

لم يبقَ أمامك بعد الذي سبق إلا مذهب واحد، وعسى أن تجده منهجاً واضحاً، لا تخشى فيه عثرات، ولا تلقى عقبات، ولا تضلّ بك شعابه، ولا يغمرك ترابه، مأمون الغوائل، خالياً من المشاكل. ذلك هو القول بأن محمداً (ﷺ)، ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك، ولا دعوة لدولة، وأنه لم يكن للنبي (ﷺ) ملك ولا حكومة، وأنه صلى الله عليه وسلم لم يقم بتأسيس مملكة، بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها. ما كان إلا رسولاً كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكاً، ولا مؤسس دولة، ولا داعياً إلى ملك.

قول غير معروف، وربما استكرهه سمع المسلم، بيد أن له حظّاً كبيراً من النظر وقوة الدليل.

(٢)

وقبل أن نأخذ بك في بيان ذلك، يجب أن نحذرك من خطإ قد يتعرض له الناظر إذا هو لم يحسن النظر، ولم يكن من أمره على حذر، ذلك أن الرسالة لذاتها تستلزم للرسول نوعاً من الزعامة في قومه، والسلطان عليهم، ولكن ذلك ليس في شيء من زعامة الملوك وسلطانهم على رعيتهم، فلا تخلط بين زعامة الرسالة وزعامة الملك. ولاحظ أن بينهما خلافاً يوشك أن يكون تبايناً. وقد رأيت أن زعامة موسى

---

(٤) انظر: John J. Donohue and John L. Esposito, editors, *Islam in Transition: Muslim Perspectives* (New York: Oxford University Press, 1982), pp. 29-37.

وعيسى في أتباعهما لم تكن زعامة ملوكية، ولا كانت زعامةُ أكثر المرسلين.

(٣)

إن طبيعة الدعوة الدينية الصادقة تستلزم لصاحبها نوعاً من الكمال الحسي أولاً، فلا يكون في تركيب جسمه ولا في حواسه ومشاعره نقص، ولا شيء يدعو إلى النفور. ولا بد له ـ لأنه زعيم ـ من هيبة تملأ النفوس من خشيته، وجاذبية تعطف الرجال والنساء إلى محبته. ثم لا بد له أيضاً من الكمال الروحي، لذلك، ولما يفيض عليه، ضرورة اتصاله بالملأ الأعلى. والرسالة تستلزم لصاحبها شيئاً كثيراً من التميز الاجتماعي بين قومه كما ورد: (أنه لا يبعث الله نبيّاً إلا في عِزٍّ من قومه، ومنعة من عشيرته)[٥]. والرسالة تستلزم لصاحبها نوعاً من القوة التي تعده لأن يكون نافذ القول، مجاب الدعوة، فإن الله جل شأنه لا يتخذ الرسالة عبثاً، ولا يبعث بالحق رسولاً إلا وقد أراد لدعوته أن تتم، وأن ترسخ أصولها في لوح العالم المحفوظ، وأن تمتزج بحقائق هذا العالم امتزاجاً ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ**﴾ (سورة النساء: الآية ٦٤) وحاشى لله، لا يرسل الله دعوة الحق لتضيع، ولا يبعث رسولاً من عنده ليرتد مخزيّاً، ﴿**وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُون*قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْـمُكَذِّبِينَ**﴾، (سورة الأنعام: الآيتان ١٠ ـ ١١)، ﴿**وَيُرِيدُ اللَّهُ أَن يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ*لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْـمُجْرِمُونَ**﴾ (سورة الأنفال: الآيتان ٧ ـ ٨)، ﴿**وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْـمُرْسَلِينَ*إِنَّهُمْ لَهُمُ الْـمَنصُورُونَ*وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ**﴾ (سورة الصافات: الآيتان ١٧١ ـ ١٧٣)، ﴿**إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ*يَوْمَ لَا يَنْفَعُ الظَّالِمِينَ مَعْذِرَتُهُمْ وَلَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ**﴾ (سورة غافر: الآيتان ٥١ ـ ٥٢).

إن مقام الرسالة يقتضي لصاحبه سلطاناً أوسع مما يكون بين الحاكم والمحكومين، بل وأوسع مما يكون بين الأب وأبنائه.

---

(٥) كما روى الشيخان مسلم بن الحجاج (٨٢١م - ٨٧٥م)، ومحمد بن إسماعيل البخاري (٨١٠م - ٨٧٠م): «أنه لا يبعث الله نبيّاً إلا في عز من قومه، ومنعة من عشيرته» إلى آخر الحديث. انظر كتاب **تيسير الوصول إلى الجامع للأصول** للكاتب «عبد الرحمن بن الديبع» (١٤٦١م - ١٥٣٧م)، الباب الثالث، ص ٣٢٠.

قد يتناول الرسول من سياسة الأمة مثل ما يتناول الملوك، لكن للرسول وحده وظيفة لا شريك له فيها. من وظيفته أيضاً أن يتصل بالأرواح التي في الأجساد، وينزع الحجب ليطلع على القلوب التي في الصدور له، بل عليه، أن يشق عن قلوب أتباعه، ليصل إلى مجامع الحب والضغينة، ومنابت الحسنة والسيئة، ومجاري الخواطر، ومكامن الوساوس، ومنابع النيات، ومستودع الأخلاق. له عمل ظاهري في سياسة العامة، وله أيضاً عمل خفيّ في تدبير الصلة التي تجمع بين الشريك والشريك، والحليف والحليف، والمولى وعبده، والوالد وولده، وفي تدبير تلك الروابط التي لا يطّلع عليها إلا الحليل وحليلته. له رعاية الظاهر والباطن، وتدبير أمور الجسم والروح، وعلاقتنا الأرضية والسماوية. له سياسة الدنيا والآخرة.

الرسالة تقتضي لصاحبها، وهي كما ترى، وفوق ما ترى، حق الاتصال بكل نفس، اتصالَ رعاية وتدبير، وحق التصرف لكل قلب، تصريفاً غير محدود.

(٤)

ذلك، ولاحظ أيضاً أن النبي (ﷺ) قد اختصت رسالته بكثير مما لم يكن لغيره من المرسلين. فقد جاء صلى الله عليه وسلم بدعوة اختاره الله تعالى لأن يدعو إليها الناس كلهم أجمعين، وقدّر له أن يبلغها كاملة، وأن يقوم عليها حتى يكمل الدين، وتتم النعمة، وحتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كله لله. تلك الرسالة توجب لصاحبها من الكمال أقصى ما تسمو إليه الطبيعة البشرية، ومن القوة النفسية منتهى ما قدر الله لرسله المصطفين الأخيار، ومن تأييد الله ما يتناسب مع تلك الدعوة الكبيرة العامة.

فذلك قوله تعالى: ﴿**وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً**﴾ (سورة النساء: الآية ١١٣) وقوله تعالي: ﴿**فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا**﴾ (سورة الطور: الآية ٤٨)، وفي الحديث: «والله لا يخزيك الله أبداً»[٦]، و«أنا أكرم ولد آدم على ربي ولا فخر»[٧].

---

(٦) روته عائشة (زوج النبي، صلى الله عليه وسلم، ٦١٤م - ٦٧٨م) في بداية الرسالة، أخرجه الشيخان.

(٧) رواه أنس بن مالك (ابن مالك هو أحد صحابة النبي، صلى الله عليه وسلم، ٧١٠م - ٧٩٦م)، أخرجه أبو عيسى محمد الترمذي (حافظ ومحدِّث توفي عام ٨٩٢م).

من أجل ذلك كان سلطان النبي (ﷺ) بمقتضى رسالته سلطاناً عامّاً، وأمره في المسلمين مطاعاً، وحكمه شاملاً، فلا شيء مما تمتد إليه يد الحكم إلا وقد شمله سلطان النبي (ﷺ)، ولا نوع مما يُتَصوّر من الرياسة والسلطان إلا وهو داخل تحت ولاية النبي (ﷺ) على المؤمنين.

وإذا كان العقل يُجوِّز أن تتفاوت درجات السلطان الذي يكون للرسول على أُمّته، فقد رأيت أن محمداً (ﷺ) أحق الرسل عليهم السلام بأن يكون له على أمته أقصى ما يمكن من السلطان ونفوذ القول. قوة النبوة، وسلطان الرسالة، ونفوذ الدعوة الصادقة قدر الله تعالى أن تعلو على دعوة الباطل، وأن تمكث في الأرض.

ذلك سلطان ترسله السماء من عند الله تعالى، على من تتنزَّل عليه ملائكة السماء بوحي الله تعالى. تلك قوة قدسية يُختصّ بها عبادَ الله المرسلون، ليست في شيء من معنى الملوكية، ولا تشابهها قوة الملوك، ولا يدانيها سلطان السلاطين.

تلك زعامة الدعوة الصادقة إلى الله وإبلاغ رسالته، لا زعامة المُلك. إنها رسالة ودين، وحكم النبوة، لا حكم السلاطين.

ونعود ثانياً، فنحذرك من أن تخلط بين الحكمين، وأن يلتبس عليك أمر الولايتين: ولاية الرسول من حيث هو الرسول، وولاية الملوك والأمراء.

ولاية الرسول على قومه ولاية روحية، منشؤها إيمان القلب، وخضوعه خضوعاً صادقاً تامّاً يتبعه خضوع الجسم. وولاية الحاكم ولاية مادية، تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال. تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه للناس. تلك زعامة دينية، وهذه زعامة سياسية، ويا بُعد ما بين السياسة والدين!

(٥)

نريد بعد ذلك أن نلفتك إلى شيء آخر، فإن ثمّة كلمات تستعمل أحياناً استعمال المترادفات، وتستعمل أحياناً استعمال المتغايرات، وينشأ عن ذلك في بعض الأحوال مَشاحّة واختلاف في النظر، واضطراب في الحكم، فمن ذلك كلمات: ملك وسلطان، وحاكم، وأمير، وخليفة، ودولة، ومملكة، وحكومة، وخلافة ...إلخ.

ونحن هنا إذا سألنا: هل كان النبي (ﷺ) ملكاً أم لا؟ فإننا نريد أن نسأل، هل كان له (ﷺ) صفة غير صفة الرسالة، بها يصح أن يقال إنه أَسس فعلاً أو شَرع في

تأسيس وحدة سياسية أم لا؟ فالمَلك في استعمالنا هنا، ولا حرج إن سميته خليفة أو سلطاناً أو أميراً أو ما شئت فسَمِّه، معناه الحاكم على أمة ذات وحدة سياسية ومدنية، ونريد بالحكومة والدولة والسلطنة والمملكة ما يريد علماء السياسة بكلمات Kingdom، أو State، أو Government أو ما أشبه ذلك.

نحن لا نشك في أن الإسلام وحدة دينية، والمسلمين من حيث هم جماعة واحدة، والنبي (ﷺ) دعا إلى تلك الوحدة، وأتمها بالفعل قبل وفاته، وأنه (ﷺ) كان على رأس هذه الوحدة الدينية، إمامها الأوحد، ومدبّرها الفذ، وسيدها الذي لا يراجع له أمر، ولا يخالف له قول. وفي سبيل هذه الوحدة الإسلامية، ناضل عليه السلام بلسانه وسنانه، وجاءه نصر الله والفتح، وأيدته ملائكة الله وقوته، حتى بلّغ رسالته، وأدّى أمانته، وكان له صلى الله عليه وسلم من السلطان على أمته ما لم يكن لملك قبله ولا بعده. ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ**﴾ (سورة الأحزاب: الآية ٦)، ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُّبِيناً**﴾ (سورة الأحزاب: الآية ٣٦).

من كان يريد أن يسمي تلك الوحدة الدينية دولة، ويدعو سلطان النبي (ﷺ) ذلك السلطان النبوي المطلق مُلكاً أو خلافة، والنبي عليه السلام مَلكاً أو خليفة أو سلطاناً ...إلخ، فهو في حِلٍّ من أن يفعل، فإن هي إلا أسماء، لا ينبغي الوقوف عندها، وإنما المهم، كما قلنا، هو المعنى، وقد حددناه لك تحديداً.

المهم هو أن نعرف هل كانت زعامة النبي (ﷺ) في قومه زعامة رسالة أم زعامة مُلك؟ وهل كانت مظاهر الولاية التي نراها أحياناً في سيرة النبي عليه السلام مظاهر دولة سياسية أم مظاهر رياسة دينية؟ وهل كانت تلك الوحدة التي قام على رأسها النبي عليه السلام وحدة حكومة ودولة أم وحدة دينية صرفة لا سياسة؟ وأخيراً هل كان صلى الله عليه وسلم رسولاً فقط أم ملكاً ورسولاً؟

(٦)

ظواهر القرآن المجيد تؤيد القول بأن النبي (ﷺ) لم يكن له شأن في الملك السياسي، وآياته متضافرة على أن عمله السماوي لم يتجاوز حدود البلاغ المجرد من كل معاني السلطان.

﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عليهمْ حَفِيظاً﴾ (سورة النساء: الآية ٨٠)، ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ * لِكُلِّ نَبَإٍ مُسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ (سورة الأنعام: الآيتان ٦٦ و٦٧)، ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ لا إِلَهَ إِلاّ هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الـمُشْرِكِينَ * وَلَوْ شَاء اللَّهُ مَا أَشْرَكُواْ وَمَا جَعَلْنَاكَ عليهمْ حَفِيظاً وَمَا أَنتَ عليهم بِوَكِيلٍ﴾ (سورة الأنعام: الآيتان ١٠٦ و١٠٧)، ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ (سورة يونس: الآية ٩٩)، ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عليها وَمَا أَنَاْ عليكم بِوَكِيلٍ﴾، (سورة يونس: الآية ١٠٨)، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً﴾، (سورة الإسراء: الآية ٥٤)، ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلاً﴾، (سورة الفرقان: الآية ٤٣)، ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عليها وَمَا أَنتَ عليهم بِوَكِيلٍ﴾، (سورة الزمر: الآية ٤١)، ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عليهمْ حَفِيظاً إِنْ عليك إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ (سورة الشورى: ٤٨)، ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنتَ عليهم بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾ (سورة ق: الآية ٤٥)، ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عليهم بِمُسَيْطِرٍ * إِلَّا مَن تَوَلَّى وَكَفَرَ * فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ﴾ (سورة الغاشية: الآيات ٢١ ـ ٢٤). القرآن كما ترى يمنع صريحاً أن يكون النبي (ﷺ) حفيظاً على الناس، ولا وكيلاً ولا جباراً ولا مسيطراً، وأن يكون له حق إكراه الناس حتى يكونوا مؤمنين. ومن لم يكن حفيظاً ولا مسيطراً، فليس بملك؛ لأن لوازم الملك السيطرة العامة والجبروت، سلطاناً غير محدود. ومن لم يكن وكيلاً على الأمة، فليس بملك أيضاً، وقال تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾ (سورة الأحزاب: الآية ٤٠).

القرآن صريح في أن محمداً (ﷺ) لم يكن له من الحق على أمته غير حق الرسالة، ولو كان الرسول (ﷺ) ملكاً، لكان له على أمته حق الملك أيضاً، وأن للملك حقّاً غير حق الرسالة، وفضلاً غير فضلها، وأثراً غير أثرها ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَلَا ضَرّاً إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنْ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِي السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (سورة الأعراف: الآية ١٨٨)، ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عليه كَنْزٌ أو جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (سورة هود: الآية ١٢)، ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ

وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (سورة الرعد: الآية ٧)، ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً**﴾ (سورة الكهف: الآية ١١٠)، ﴿**قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ** نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ (سورة الحج: الآية ٤٩)، ﴿**إِنْ يُوحَى إِلَيَّ إِلَّا أَنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ**﴾، (سورة ص: الآية ٧٠) ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلى أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ**﴾. (سورة فصلت: الآية ٦) القرآن كما رأيت صريح في أن محمداً (ﷺ) لم يكن إلا رسولاً قد خلت من قبله الرسل، ثم هو بعد ذلك صريح في أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن من عمله شيء غير إبلاغ رسالة الله تعالى إلى الناس، وأنه لم يكلف شيئاً غير ذلك البلاغ، وليس عليه أن يأخذ الناس بما جاءهم به، ولا أن يحملهم عليه، ﴿**فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ**﴾ (سورة المائدة: الآية ٩٢)، ﴿**مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ**﴾ (سورة المائدة: الآية ٩٩)، ﴿**أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ**﴾ (سورة الأعراف: الآية ١٨٤)، ﴿**أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَباً أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ**﴾ (سورة يونس: الآية ٢)، ﴿**وَإِنْ مَا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ**﴾ (سورة الرعد: الآية ٤٠)، ﴿**فَهَلْ** عَلَى الرُّسُلِ **إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ**﴾ (سورة النحل: الآية ٣٥)، ﴿**وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ (سورة النحل: الآية ٦٤)، ﴿**فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ**﴾ (سورة النحل: الآية ٨٢)، ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّراً وَنَذِيراً**﴾، (سورة الإسراء: الآية ١٠٥)، ﴿**فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْماً لُدّاً**﴾ (سورة مريم: الآية ٩٧)، ﴿**طه*مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى*إِلَّا تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشَى**﴾، (سورة طه: الآيات ١-٣)، ﴿**إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ*وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنْذِرِينَ**﴾، (سورة النمل: الآيتان ٩١ و٩٢) ﴿**وَإِنْ تُكَذِّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ**﴾ (سورة العنكبوت: الآية ١٨)، ﴿**يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً*وَدَاعِياً إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجاً مُنِيراً**﴾، (سورة الأحزاب: الآيتان ٤٥ و٤٦)، ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾، (سورة سبأ: الآية ٢٨)، ﴿**مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ**

يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾، (سورة سبأ: الآية ٤٦)، **﴿إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ*إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾**، (سورة فاطر: الآيتان ٢٣ و٢٤)، **﴿وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾**، (سورة يس: الآية ١٧)، **﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنْذِرٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾**، (سورة ص: الآية ٦٥)، **﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾**، (سورة الأحقاف: الآية ٩)، **﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾**، (سورة الفتح: الآية ٨)، **﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾**، (سورة التغابن: الآية ١٢)، **﴿قُلْ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾**، (سورة الملك: ٢٦)، **﴿قُلْ إِنَّمَا أَدْعُو رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَداً*قُلْ إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرّاً وَلَا رَشَداً*قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَداً*إِلَّا بَلَاغاً مِنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ﴾**، (سورة الجن: الآيات ٢٠ ـ ٢٣).

(٧)

إذا نحن تجاوزنا كتاب الله تعالى إلى سنة النبي (ﷺ)، وجدنا الأمر فيها أصرح، والحجة أقطع.

روى صاحب السيرة النبوية[٨] أن رجلاً جاء إلى النبي (ﷺ) لحاجة يذكرها، فقام بين يديه، فأخذته رعدة شديدة ومهابة، فقال له صلى الله عليه وسلم: «هوِّن عليك، فإني لست بملك ولا جبار، وإنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد بمكة..». وقد جاء في الحديث أنه لما خُيِّر على لسان إسرافيل بين أن يكون نبيّاً ملكاً أو نبيّاً عبداً، نظر عليه الصلاة والسلام إلى جبريل عليه السلام كالمستشير له، فنظر جبريل إلى الأرض يشير إلى التواضع؛ وفي رواية، فأشار إليه جبريل أن تواضع، فقلت نبيّاً عبداً.

فذلك صريح أيضاً في أنه صلى الله عليه وسلم لم يكن ملكاً، ولم يطلب المُلك، ولا توجهت نفسه عليه السلام إليه.

التمسْ بين دفتّي المصحف الكريم أثراً ظاهراً أو خفيّاً لما يريدون أن يعتقدوا

---

(٨) السيرة النبوية لأحمد بن زيني دحلان المتوفى سنة ١٣٠٤هـ - ١٩٢٣م عن كتاب **اكتفاء القنوع بما هو مطبوع**.

من صفة سياسية للدين الإسلامي، ثم التمس ذلك الأثر مبلغ جهدك بين أحاديث النبي (ﷺ). تلك منابع الدين الصافية متناول يدك، وعلى كثب منك، فالتمس دليلاً أو شبه دليل، فإنك لم تجد عليها برهاناً إلا ظنّاً، وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً.

(٨)

الإسلام دعوة دينية إلى الله تعالى ومذهب من مذاهب الإصلاح لهذا النوع البشري وهدايته إلى ما يدنيه من الله جلّ شأنه، ويفتح له سبيل السعادة الأبدية التي أعدها الله لعباده الصالحين. هو وحدة دينية، أراد الله جل شأنه أن يربط بها البشر أجمعين، وأن يحيط بها أقطار الأرض كلها. تلك دعوة قدسية طاهرة لهذا العالم، أحمر وأسود، أن يعتصموا بحبل الله الواحد، وأن يكونوا أمة واحدة، يعبدون إلهاً واحداً، ويكونون في عبادته إخواناً. تلك دعوة إلى المثَل الأعلى لسلام هذا العالم، وأخذه إلى ما يليق به من الكمال، وإلى ما أعد له من السعادة، تلك رحمة السماء بالأرض، وفضل الله على العالمين.

دعوة العالم كله إلى التآخي في الدين دعوة معقولة، وفي طبيعة البشر استعداد لتحقيقها. بلى، ولقد وعد الله جل شأنه لهذه الدعوة أن تتم، ﴿**فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ**﴾ (سورة إبراهيم: الآية ٤٧) ﴿**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾، (سورة النور: الآية ٥٥)، ﴿**هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ** بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً﴾، (سورة الفتح: الآية ٢٨)، ﴿**وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ*يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ*هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ**﴾، (سورة الصف: الآيات ٧-٩).

معقول أن يؤخذ العالم كله بدين واحد، وأن تنتظم البشرية كلها وحدة دينية، فأما أخذ العالم كله بحكومة واحدة، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة، فذلك مما يوشك أن يكون خارجاً عن الطبيعة البشرية، ولا تتعلق به إرادة الله.

على أن ذلك هو غرض من الأغراض الدنيوية التي جاء الله سبحانه وتعالى بينها وبين عقولنا. وترك الناس أحراراً في تدبيرها على ما تهديهم إليه عقولهم

وعلومهم ومصالحهم وأهواؤهم ونزعاتهم. حكمة الله في ذلك بالغة ليبقى الناس مختلفين **﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ*إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾**، (سورة هود: الآيتان ١١٨ و١١٩) وليبقي بين الناس ذلك التدافع الذي أراده الله ليتم العمران **﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾** (سورة البقرة: الآية ٢٥١).

وحتى يبلغ الكتاب أجله ويتم أمر الله

ذلك من الأغراض الدنيوية التي أنكرها النبي (ﷺ) أن يكون فيها حكم أو تدبير، فقال عليه السلام أنتم أعلم بشؤون دنياكم.

ذلك من أغراض الدنيا، والدنيا من أولها لآخرها وجميع ما فيها من أغراض وغايات أهون عند الله تعالى من أن يقيم على تدبيرها غير ما ركّب فينا من عقول، وحبانا من عواطف وشهوات، وعلّمنا من أسماء ومسميات، وهي أهون عند الله من أن يبعث لها رسولاً، وأهون عند رسل الله تعالى من أن يشغلوا بها وينصبوا لتدبيرها.

(٩)

لا يريبنّك هذا الذي ترى أحياناً في سيرة النبي (ﷺ)، فيبدو لك كأنه عمل حكومي ومظهر للملك والدولة، فإنك إذا تأملت لم تجده كذلك، بل هو لم يكن إلا وسيلة من الوسائل التي كانت عليه صلى الله عليه وسلم أن يلجأ إليها؛ تثبيتاً للدين، وتأييداً للدعوة. وليس عجباً أن يكون الجهاد وسيلة من تلكم الوسائل، وهو وسيلة عنيفة وقاسية، ولكن ما يدريك؟ فلعل الشر ضروري للخير في بعض الأحيان، وربما وجب التخريب ليتم العمران.

(قالوا ألا يخلو من المشكلات؟ قلنا تلك سنّة الله في الخلق. لا تزال المصارعة بين الحق والباطل، والرشد والغي قائمة في هذا العالم، إلى أن يقضي الله بقضائه فيه، إذ ساق الله ربيعاً إلى أرض جدبة ليحيي ميتها، وينفع من غلتّها، وينمّي الخصيب فيها؛ أفينقص من قدره أن أتى في طريقه على عقبة فعلاها، أو بيت رفيع العماد فهوى به[٩]؟ ويقول أحمد شوقي:

---

(٩) رسالة التوحيد كتبها الشيخ محمد عبده (١٨٤٩م - ١٩٠٥م)، الصفحات ١٢٢- ١٢٣.

قالوا غزوت ورسل الله ما بعثوا　　لقتل نفس ولا جاؤوا لسفك دم
جهل وتضليل أحلام وسفسطة　　فتحت بالسيف بعد الفتح بالقلم
لما أتى لك عفواً كلّ ذي حسب　　تكفل السيف بالجهّال والعِمم
والشر إن تلقَه بالخير ضقتَ به　　ذرعاً وإن تلقه بالشر ينحسم
علّمتهم كل شيء يجهلون به　　حتى القتال وما فيه من الذمم[10]

(١٠)

ترى من هذا أنه ليس القرآن هو وحده الذي يمنعنا من اعتقاد أن النبي (ﷺ) كان يدعو مع رسالته الدينية إلى دولة سياسية. وليست السنة هي وحدها التي تمنعنا من ذلك، ولكن مع الكتاب والسنة حكم العقل وما يقضي به معنى الرسالة وطبيعتها.

إنما كانت ولاية محمد (ﷺ) على المؤمنين ولاية غير مشوبة بشيء من الحكم.

هيهات، لم يكن ثمة حكومة، ولا دولة، ولا شيء من نزاعات السياسة، ولا أغراض الملوك والأمراء.

لعلك الآن قد اهتديت إلى ما كنت تسأل عنه، من خلوّ العصر النبوي من مظاهر الحكم وأغراض الدولة، وعرفت كيف لم يكن هناك ترتيب حكومي، ولم يكن ثمة ولاة، ولا قضاة، ولا ديوان ...إلخ. ولعل ظلام تلك الحيرة التي صادفتك قد استحال نوراً. وصارت النار عليك برداً وسلاماً».

---

(١٠) أحمد بك شوقي (١٨٦٨م - ١٩٣٢م).

الفصل الثاني

محمد خلف الله ـــ السلطة التشريعية

نال محمد خلف الله (مصر، ١٩١٦م ـ ١٩٩٧م) أول ما نال من سوء السمعة، في بداية خمسينيات القرن العشرين، بسبب أعماله التي تناولت تحليل القرآن. وجاء في زعمه أن القرآن لم يكن يهدف إلى تدوين الحقائق التاريخية، إنما لكي يحث من يستمع إليه على اعتناق الإسلام. وشعر كثيرٌ من علماء القرآن بالاستياء من التلميح بأن القرآن لم يكن كاملاً في حقيقة أمره، ومن ثَم تعرّض خلف الله لنقد لاذع من الصحافة المصرية(١). وفي سبعينيات القرن العشرين، استمرت أعماله في إثارة غضب أتباع المذهب التقليدي ودعاة إحياء الدين. وتجاوز خلف الله في كتابه **القرآن والدولة** ـ الذي نقتبس منه هنا ـ حجة عبد الرازق القائلة بأن القرآن يتوافق مع الديمقراطية، وكتب أن القرآن يعرض بوضوح المبادئ الأساسية للديمقراطية، ويتطلب من المسلمين أن ينفذوها. وباختصار، فإن الوحي الإلهي لا يسمح بالديمقراطية فحسب، ولكنه يفرضها. وكتب أحد المعلقيّن: «هذه الفكرة جديدة وغير مألوفة، ولا يمكن أن يفكر فيها سوى خلف الله»(٢). ويتناول الفصل الثالث من كتاب **القرآن والدولة**، الذي يحمل عنوان «السلطة التشريعية» ونقتبسه في معرض حديثنا هذا، يتناول ظهور نظام الحكم بالشورى وأهميته للسلطة البرلمانية العلمانية. ويتّسم أسلوب الكتابة الخاص بخلف الله بأنه من الصعب فهمه، سواء أكان مكتوباً بالعربية أم الإنكليزية، لأنه

---

(١) انـــظـــر: Yvonne Yazbeck Haddad, *Contemporary Islam and the Challenge of History* (Albany: State University of New York Press, 1982), pp. 46-53.

(٢) انـــظـــر: Fahmi Jadaane, "Notions of the State in Contemporary Arab-Islamic Writings," in Giacomo Luciani, editor, *The Arab State* (London: Routledge, 1990), p. 280.

يسعى إلى بناء حجته على منطق قرآني سليم، على الرغم من أن استنتاجاته مباشرة وواضحة.

١

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الـمُتَوَكِّلِينَ﴾
(سورة آل عمران: الآية ١٥٩)(٣).

حين نزلت هذه الآية القرآنية الكريمة، عرف محمد بن عبد الله، عليه السلام، أن نظام الشورى قد أصبح التزاماً، وأن عليه بعد اليوم أن يأخذ بتأدية وظيفته التي اختاره الله من أجلها ليكون نبيّاً رسولاً. كان عليه أن يبين للناس ما نزل إليهم. وبيان رسول الله عليه الصلاة والسلام في مثل هذه المواقف لا يكون نظريّاً فحسب، بمعنى أنه لا يجوز له أن يقف عند حدود تلاوته هذه الآية على الناس، وكتابتها في اللخاف والرقاع؛ فإنما عليه أن يبيّنها لهم بياناً عمليّاً.

والبيان العملي في هذا الموقف إنما يعني تحويل الفكرة من كونها قيمة عقلية إلى واقع اجتماعي، يصدر الناس عنه في ممارساتهم للحياة... والآيات القرآنية التي تقرن العمل بالإيمان كثيرة جدّاً في القرآن الكريم، وهي من الكثرة بحيث تعفينا من رصد بعضها في هذا المقام. إن كل المسلمين قد سمعوها من المقرئين، أو قاموا بتلاوتها في المصحف إن كانوا من القارئين، وفي الصلاة إن كانوا من العابدين.

* * *

وهذه الآية القرآنية التي تلزم النبي عليه السلام، بالشورى لم تكن الأولى من نوعها، فقد سبقتها في النزول آية أخرى تتحدث عن الشورى. إن آيتنا هذه مدنية، والآية الأخرى مكية.(٤) والآية المكية هي الآية التي يمتدح القرآن فيها المؤمنين

---

(٣) تُرجمت الآيات القرآنية من:

With modifications, from *Al-Qur'an: A Contemporary Translation*, translated by Ahmed Ali, revised definitive edition (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988).-[Editor]

(٤) أُنزلت الآيات المكية على النبي مُحمد في مكة المكرمة قبل الهجرة عام ٦٢٢م، بينما أُنزلت الآيات المدنية على النبي بعد الهجرة في المدينة.

بمحمد عليه السلام حين يقول فيهم: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾، (سورة الشورى: الآية ٣٨). والفرق بين الآيتين يقوم على أن واحدة منها ملزمة، والثانية لا التزام فيها، فهي تقف عند حدود المدح.

وتفسير هذه الظاهرة القرآنية ليس بالأمر العسير، فإنما هو ينبث من إدراك الموقف التاريخي للنبي عليه السلام والمسلمين، في كل من مكة والمدينة. لقد كان المسلمون في مكة قلة قليلة. كانوا مغلوبين على أمرهم، وكانت الدعوة سرية إلى حد ما، ولم يكن بوسعهم ـ في هذا الشأن ـ أن ينشؤوا مؤسسات لها سلطات تشريعية إلى جانب سلطة المولى سبحانه وتعالى.

ولقد تغيّر الأمر في المدينة والمسلمون فيها هم أصحاب السيادة الذين ينظر الناس إليهم على أنهم القوى الجديدة التي أخذت على عاتقها إعادة بناء الحياة من جديد على أساس جديد، أساس يجيء به الوحي في جملته، ويشارك النبي وصحابته في وضع التفاصيل، وفي وضع التشريعات التي فوّض الله النبي والمسلمين أمر وضعها. لقد كان الوضع في المدينة يأذن بإنشاء المؤسسات التشريعية، وجاء القرآن الكريم ليطلب إلى النبي عليه السلام، بأن يلتزم بإقامة المؤسسات التي تسمح بها الأوضاع في العهد المدني. وأقام النبي (ﷺ) المؤسسة التشريعية؛ استجابة لهذه الآية القرآنية الكريمة.

٢

أقام النبي عليه السلام المؤسسة التشريعية؛ استناداً إلى الآية السابقة، وإلى آية قرآنية أخرى مدنية هي: **﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾** (سورة النساء: الآية ٨٣). ذلك لأن الآية الأولى تلزم النبي عليه السلام بإنشاء هذه المؤسسة. وهذه الآية التي نحن بصددها تحدد ميادين العمل لهذه المؤسسة، وتحدد في الوقت ذاته الصيغة التي يجري فيها العمل. إن ميادين العمل هي ميادين الأمن والخوف، وما أشبه. وإن الصيغة التي يجري فيها العمل هي أن يرّد المسلمون الأمور التي تعنيهم إلى الرسول وأولي الأمر منهم؛ ليُعملوا عقولهم في هذه الأمور، وينتهوا من ذلك إلى الرأي الذي يحقق الصالح العام.

ويجري هذا كله في الوقت الذي كان ينزل فيه القرآن. ويعني هذا أنه في حياة النبي (ﷺ) كانت هناك سلطتان للتشريع: سلطة المولى سبحانه وتعالى، وسلطة النبي وأولي الأمر من المسلمين. وميدان السلطة الإلهية هو الأفكار التي تصوّر الذات الإلهية، وتوضح المعتقدات الدينية، ويصدر عنها التحليل والتحريم الدينيين.

وميدان السلطة البشرية، السلطة التي تتكون من النبي (ﷺ) وأولي الأمر، قد كانت المسائل الدنيوية ـ وبخاصة ما يتعلق بالأمن، وبالحروب، وبالمسائل السياسية والاقتصادية والإدارية ...إلخ.

ويفصل الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده هذه المسألة، فيقول: «وشاورهم في الأمر، العلم الذي هو سياسة الأمة في الحرب والسلم، والخوف، والأمن، وغير ذلك من مصالحهم الدنيوية... والمراد بالأمر، أمر الأمة الدنيوي... لا أمر الدين المحض الذي مداره على الوحي من دون الرأي.. إذ لو كانت المسائل الدينية كالعقائد، والعبادات، والحلال، والحرام، مما يُقرَّر بالمشاورة، لكان الدين من وضع البشر.. وإنما هو وضع إلهي ليس لأحد فيه رأي، لا في عهد النبي (ﷺ) ولا بعده.

ويقول أيضاً: إن الله تعالى قد فوض إلى المسلمين أمور دنياهم الفردية والمشتركة ـ الخاصة والعامة ـ بشرط ألا تجني دنياهم على دينهم وهدي شريعتهم. فجعل الأصل في الأشياء الإباحة. وجعل أمور سياسة الأمة وحكومتها شورى. وأمر بطاعة أولي الأمر ـ وهم أهل الحل والعقد ورجال الشورى ـ بالتبع لطاعة الله ورسوله. وأرشد إلى رد أمور الأمن والخوف المتعلقة بالسياسة، والحرب، والإدارة إلى الرسول وإلى أولي الأمر. وآتى هذه الأمة الميزان مع القرآن. والميزان ما يقوم به العدل والمساواة في الأحكام من الدلائل والبينات التي يستخرجها أهل العلم والبصيرة باجتهادهم في تطبيق الأقضية على: النص، والعدل، والمصلحة. وهذا الذي تنتهي إليه من القول بتفويض الله المسلمين أمور دنياهم يتخذون فيها من القرارات ما يرونه مُحقِّقاً للصالح العام هو الذي يساعد على فهم الآية القرآنية الكريمة:

﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ*قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ﴾ (سورة المائدة: الآيتان ١٠١ و١٠٢).

إن هاتين الآيتين تحكيان وقائع حال كانت حدثت في زمن النبي (ﷺ)، كان

المسلمون الأولون يتجهون إليه بالأسئلة في الأمور التي تَعِنُّ لهم، يطلبون منه أن يبين لهم رأي الدين في هذه الأمور. وكان النبي (ﷺ) يتوجه إلى ربه لعله أن ينزل من السماء آية ترد على أسئلتهم، وتجيب لهم طلباتهم. وجاء القرآن الكريم ليطلب إليهم الكف عن توجيه هذه الأسئلة للنبي (ﷺ) التي تستلزم أن ينزل فيها الوحي. طلب إليهم الكف عن ذلك؛ مبيناً لهم الأسباب التي تدعو إلى ذلك. والأسباب هي التالية:

أولاً: أن هناك احتمالاً في أن تكون الإجابة عن أسئلتهم مسيئة إليهم من حيث إنها تكلفهم القيام بعمل فيه مشقة، أو ترك القيام بعمل قد تعودوا عليه وطابت به أنفسهم.

ثانياً: أنهم حين يسألون في الوقت الذي ينزل فيه القرآن الكريم، فإنه لا بد من الإجابة وإبداء الرأي في المسألة.

ثالثاً: أن الكثرة من الأسئلة، وانتظار الوحي الذي يجيب عن هذه الأسئلة مُقرِّراً الفعل أو الترك، قد كان دأب الذين من قبلهم، ولم يكن أبداً في صالحهم، ومن هنا كفروا به.

رابعاً: أن المسائل التي تتغير بتغيّر الأمكنة والأزمنة يجب أن تُترَك للناس يتخذوا فيها من القرارات ما يعتبرونه مصلحة لهم في الوقت الذي يعيشون فيه، وفي المكان الذي يقيمون فيه، وفي المجتمع الذي ينتسبون إليه.

وترك هذه الأمور للناس هو الذي يُحدِث فيها الحركة والنماء، ويجيز التغيّر. أما الاتجاه نحو السماء وانتظار الوحي الذي يبين وجهة نظر في الأمر، فإنه يجعل القرار ثابتاً مستقرّاً، وغير قابل للنمو والتغيير مهما تختلف الأزمنة، وتتعدد الأمكنة.

إن موقف القرآن الكريم من هذه القضية، وطلبه إليهم الكف عن هذه الأسئلة حتى لا يكونوا مثل سابقيهم، وحتى لا يذهبوا مذهبهم في الكفر بما جاء به الوحي حين تتغير المصالح بتغير الأزمنة والأمكنة، إن هذا الأمر هو الذي يتفق والسنين التاريخية والنواميس الاجتماعية.

وهذا الذي انتهينا إليه هو الذي يجيز لنا القرار التالي. يجب أن نتوقف عن توجيه الأسئلة لرجال الدين ـ تلك الأسئلة التي نستهدف منها التعرف على رأي

رجال الدين في مسائل الحياة الدنيوية. إن رجال الدين يستطيعون أن يقوموا بوظيفة الأنبياء عليهم السلام في البيان والشرح للنصوص القرآنية ـ وبخاصة ما يتعلق منها بالعقائد، وبالعبادات، وبالمعاملات. ولكن رجال الدين لا يستطيعون القيام بما لم يقم به الأنبياء عليهم السلام. لقد ألزم القرآن الكريم النبي عليه السلام أن يشاور أصحابه، وأن يتخذ وإياهم القرار الذي يحقق الصالح العام، وأن يقوم بتنفيذ هذا القرار من غير انتظار للوحي. وذلك هو قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ**﴾ (سورة آل عمران: الآية ١٥٩)، أي قم بتنفيذ هذا القرار من غير انتظار لرأي السماء.

إن قيام السلطة التشريعية هو الكفيل بتحقيق الأهداف التشريعية؛ استناداً إلى الآية القرآنية: ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ**﴾ (سورة آل عمران: الآية ١٥٩). وإن قيام هذه السلطة هو الذي ييسر سبل الإجابة عن هذه الأسئلة العديدة التي يطرحها الناس للتعرف على القاعدة أو المبدأ الذي يجب أن نمارس على أساس منه حياتنا الدنيوية.

وموقفنا من رجال الدين يجب أن يكون هو موقفنا من النبي (ﷺ)، فما اتصل بالنصوص، طلبنا منهم بيانه وإيضاحه، وما لم يتصل بالنصوص القرآنية، نرجع فيه إلى السلطة التشريعية، نرجع فيه إلى أصحاب الاختصاص الذين يلون أمور الناس. نرجع فيه إلى أولي الأمر.

٣

أقام النبي عليه السلام هذه المؤسسة التشريعية التي كانت تنظر معه في الأمر، وتتخذ وإياه القرار. ولم يكن لهذه المؤسسة مكان معيّن، فإنما كان أعضاؤها يجتمعون مع النبي (ﷺ) في أي مكان يرونه صالحاً، أو تضطرهم الظروف للنظر في الأمر فيه. ونعتقد أن المسجد، أو منزل النبي (ﷺ)، كان المكان المفضل لمثل هذا الاجتماع. وكان عدد المسلمين إذ ذلك من القلة بحيث يتيسر لهم الالتقاء في مثل هذه الأمكنة للتشاور في الأمور.

كان النبي (ﷺ)، إذن، يقيم هذا المبدأ من مبادئ الإسلام في زمنه حسب ما تسمح به الظروف، وبالقدر الذي يأذن به مقتضى الحال، كأن يستشير المسلمين الذين يكونون معه، ويستشير بعض خواصه حين يكون الأمر من الأمور التي يضر إفشاؤها، أو تضر العلنية فيها. استشار السواد الأعظم من الصحابة والمهاجرين يوم

بدر حين علم بخروج قريش من مكة للحرب، ولم يدم الأمر حتى صرح المهاجرون ثم الأنصار بالموافقة.

روي أن الرسول (ﷺ)، وقد بلغته أنباء العير وأنباء قريش، استشار الصحابة، وفي مقدمتهم الأنصار. قال رسول الله: «أشيروا عليَّ، أيها الناس». فقام سعد بن معاذ، سعد الأوس، وقال: «والله لكأنك تريدنا، يا رسول الله». قال: «أجل». فقال سعد: «أنا أجيبك عن الأنصار، فقد آمنا بك وصدّقناك، وشهدنا أن ما جئت به هو الحق، وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة، فامضِ يا رسول الله لما أردت، فنحن معك، فوالذي بعثك بالحق، لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته، لخضناه معك ما تخلّف منا رجل واحد... إلخ». وكان صلى الله عليه وسلم حين يستشير أصحابه ينزل على رأيهم ولا يتمسك برأيه. ومن المرويات في ذلك هذه الواقعة التي قدم لها الرواة حين قالوا لنا: كان الصحابة عليهم رضوان الله لا يعرضون رأيهم مع قول النبي (ﷺ) في مسائل الدنيا إلا بعد العلم بأنه قاله عن رأي، لا عن وحي. كما فعلوا يوم بدر. جاء النبي (ﷺ) أدنى ماء من بدر، فنزل عنده. فقال الخباب بن المنذر بن الجموح: «يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل: أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نقدم أو نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟». قال عليه السلام: «بل هو الرأي والحرب والمكيدة». فقال الخباب: «يا رسول الله، ليس هذا بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله، ثم نُغوِّر ما وراءه». فقال النبي (ﷺ): «لقد أشرت بالرأي. وعمل برأيه».

واستشار النبي (ﷺ) صحابته يوم أحد أيضاً. كان يستشيرهم في كل أمر إلا ما كان ينزل عليه الوحي ببيانه.

إنه في هذه الحالة الأخيرة، كان يقوم بتنفيذ الأمر من غير استشارة، وكان المسلمون يقومون معه بالتنفيذ أيضاً. كان ذلك كله والمسلمون قلة قليلة موجودون مع النبي (ﷺ) في المدينة. وحين كثر المسلمون، وامتد حكم الإسلام بعد الفتح إلى الأماكن البعيدة عن المدينة ـ وكان في كل قبيلة أو قرية من أولئك المسلمين رجال من أهل المكانة والرأي ـ كان لا بد من وجود نظام للشورى يكفل اشتراك أولئك البعداء عن مركز السلطة ومقر الخلافة في إصدار القرارات التشريعية الخاصة بمسائل هذه الحياة الدنيا.

ولكن النبي عليه السلام لم يضع هذا النظام، وكان ذلك لحِكَم وأسباب نذكر من بينها:

١- أن هذا الأمر يختلف باختلاف أحوال الأمة الاجتماعية في الزمان والمكان. وكانت تلك المدة التي عاشها عليه السلام بعد فتح مكة، مبدأ دخول الناس في دين الله أفواجاً، من القِصَر بحيث لا تأذن بوضع مثل هذا النظام، فقد توفي عليه السلام بعد فتح مكة بسنوات قليلة. هذا إلى جانب أنه، عليه السلام، كان يعلم أن هذا الأمر سيقوم ويزيد، وأن الله سيفتح لأمته الممالك، ويُخضِع لها الأمم. كل هذا كان مانعاً من وضع قاعدة للشورى تصلح للأمة الإسلامية في عام الفتح، وما بعده من حياة النبي، وفي العصر الذي يتلو ذلك العصر حين تفتح الممالك الواسعة، وتدخل الشعوب التي سبقت لها المدنية في الإسلام، أو في سلطان الإسلام. ولا يمكن أن تكون القواعد الموافقة لذلك الزمن صالحة لكل زمن، والمنطبقة على حال العرب في سذاجتهم منطبقة عليهم بعد ذلك، وعلى حال غيرهم. كان من الأحكم حينئذٍ أن يترك النبي عليه السلام مسألة وضع مثل هذا النظام للأمة الإسلامية، لتضع منها في كل زمن ما يليق لهذا الزمن، وبكل حال ما يصلح لها.

٢- أن النبي (ﷺ) لو وضع قواعد مؤقتة للشورى بحسب حاجته ذلك الزمن، لاتخذها المسلمون ديناً، وحاولوا العمل بها في كل زمان وكل مكان، وما هي من أمر الدين. ومن المعلوم عند جميع المسلمين أن الصحابة قد قالوا عند اختيارهم لأبي بكر رضي الله عنه خليفة لرسول الله: «رضيه رسول الله لديننا، أفلا نرضاه لدنيانا؟». وقد يذهب البعض إلى القول بأنه، عليه السلام، كان قادراً على أن يضع هذا النظام، ثم ينص فيه على حق الأمة الإسلامية في تغيير وتبديل هذا النظام ليتلاءم مع التطور الزمني؛ أو التطور لحضارة الأمة الإسلامية. والجواب عن هذا الذي يقال إن الناس قد مضوا على أن يتخذوا من كلامه عليه السلام، في مسائل الحياة الدنيا ديناً. يمضون على هذا مع علمهم بقوله عليه السلام: «أنتم أعلم بأمور دنياكم». وقوله أيضاً: «ما كان من أمر دينكم فإليَّ، وما كان من أمر دنياكم، فأنتم أعلم به». وإذا تأمل المنصف هذه المسألة حق التأمل، وكان ممن يعرف حقيقة شعور طبقات المؤمنين من العامة والخاصة في مثل ذلك، يتجلى له أنه يصعب على أكثر الناس أن يرضوا

بتغيير شيء وضعه النبي عليه السلام للأمة ـ إن أجاز لها تغييره. وقد يذهبون في تفسير موقفه هذا مذاهب شتى، فيقولون مثلاً: إنه قد نص على حق الأمة في التغيير والتبديل؛ تواضعاً منه، وتهذيباً لنا، وإنه إنما يبين لنا الحقيقة حتى لا يصعب علينا الرجوع عن آرائنا. وإن رأيه لهو الأعلى على كل حال.

٣- وأنه لو وضع لنا هذا النظام من عند نفسه، لكان غير عامل بالشورى التي أمره الله بأن يعمل بها. وذلك محال في حقه، عليه السلام، من حيث إنه معصوم عن مخالفة أي أمر يصدر عن المولى سبحانه وتعالى. وأنه لو وضعها بمشاورة من معه من معاصريه من الصحابة والمهاجرين، لقرر فيها رأي الأكثرين ـ كما فعل في الخروج إلى أحد. ولقد كان رأي الأكثرين يوم أحد مخالفاً لرأيه، ونزل عن رأي الأكثرية الذي ظهر في ما بعد أنه كان خطأ. ثم إنه عليه السلام كان لا يرغب في أن يصدر عن هؤلاء تشريع تلتزم به الأمة الإسلامية في كل العصور، وتقيم عليه أصول الحكومة الإسلامية وقواعدها. لقد كان من الأحكم ترك وضع هذا النظام للأمة الإسلامية، تضع في كل زمان ما يؤهله لها استعدادها، وتفوّقها العلمي والحضاري.

ونتهي من هذه الفقرة إلى تقرير أن وضع مثل هذا النظام كان من الأمور التي فوّض الله المسلمين في إقامتها، وأنه سبحانه وتعالى قد فعل ذلك عن قصد، لا عن سهو أو نسيان، فسبحانه وتعالى من أن يضلّ وينسى. إن المسلمين هم أصحاب المصلحة في إقامة مثل هذا النظام. ولهم أن يقيموه على الأساس الذي يجعله صالحاً للزمان الذي يعيشون فيه، وللوطن الذي ينتسبون إليه.

ومرة ثانية نقول: إن الله قد فوّض للمسلمين معالجة مثل هذا النظام على أساس أنه من المسائل المرتبطة بالمصالح الدنيوية. شأنه في ذلك شأن مسائل الأمن والخوف. ونختم هذه الفقرة بهذه العبارة من عبارات **تفسير المنار**:

الأمر الذي لا ريب فيه أن الله تعالى هدانا إلى أفضل وأكمل الأصول والقواعد التي نبني عليها حكومتنا، ونقيم دولتنا.. ووكل هذا البناء إلينا، فأعطانا بذلك الحرية التامة والاستقلال الكامل في أمورنا الدنيوية ومصالحنا الاجتماعية. وذلك أنه جعل أمرنا شورى بيننا، ينظر فيه أهل المعرفة والمكانة الذين نثق بهم، ويقرون لنا في كل زمان ما تقوم به مصلحتنا، وتسعد أمتنا. ألزم القرآن الكريم النبي، عليه السلام،

بالمشاورة في الأمور التي تَعِنُّ له ولجماعة المسلمين، وكان هذا الإلزام معنى المطالبة بإنشاء الهيئة التشريعية، أو ببناء السلطة التشريعية. وهذا الإلزام، وهذه المطالبة واضحان من نص الآية القرآنية السابقة، وهي: ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ**﴾. وطلب القرآن الكريم إلى المؤمنين أن يكفّوا عن السؤال في كل صغيرة وكبيرة من الأمر؛ حتى لا يكون في الإجابة ما يسيء إليهم حين تكون الإجابة على غير ما يرغبون فيه. وحتى لا ينتهي الأمر بهم وبالأجيال التالية إلى الكفر بمضمون هذه الإجابة حين تتغير الأزمنة، وتتغير الأمكنة. ويصبح المضمون عاجزاً عن أن يمد المؤمنين بالطاقة التي تدفعهم إلى ممارسة الحياة بأسلوب يضمن تحقيق الصالح العام، ويستهدف الخير العام.

٤

وهنا آية ثالثة ترسم الطريق الذي يجب أن يسلكه المؤمنون في طرح القضايا الخاصة بمسائل الأمن والخوف مما هو من شؤون حياتهم الدنيا. وفي هذه الآية الثالثة أمر آخر هو التعرف على المواصفات التي تليق بمن يكونون إلى جانب النبي عليه السلام عند طرح هذه القضايا، ويحاورونه في الأمر، ويتخذون وإياه القرار.

وليس يخفى أن هؤلاء الذين يكونون إلى جانبه هم الذين تتكون منهم في عصره، ومن بعد عصره، الهيئة التشريعية. هذه الآية القرآنية الكريمة هي قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾ (سورة النساء: الآية ٨٣).

فهؤلاء الذين يسميهم القرآن الكريم بأولي الأمر، هم الذين يكونون إلى جانب النبي عليه السلام، وتتكون منهم الهيئة التشريعية التي لها حق النظر في الأمور، واستنباط الحكم الشرعي في القضية: استنباطه من النصوص أو من إعمال الفكر على أساس من استهداء الخير العام والمصلحة العامة.

ويختلف المفسرون في ما بينهم حول: مَن أولو الأمر؟ ويذهب فريق منهم إلى أنهم أصحاب السلطان من الحكام، والأمراء، والملوك، والسلاطين، والحلفاء ومَن إليهم. وينكر البعض أن يكون هذا هو المقصود من الآية. ويذهبون إلى أن المقصود هم أصحاب الاختصاص الذين لهم من المعرفة، ومن الخبرة والتجربة، ما يؤهلهم

لتولي أمور الناس، ولأن يكونوا محل ثقة من الناس أجمعين.

ورفضهم لمنطق الأولين في تحديد معنى أولي الأمر قائم على أساس فكري بسيط، وقوي متين. إنهم يقولون إن المخاطَبين بهذه الآية هم جماعة المؤمنين الذين كانوا معاصرين للنبي عليه السلام، وإن هذا الخطاب إنما يوجههم إلى أن يردّوا مسائل الأمن والخوف إلى النبي عليه السلام وأولي الأمر. وليس بخفيّ أن أولي الأمر هؤلاء هم أيضاً من المعاصرين للنبي عليه السلام. وليس بخفي أيضاً أنه لم يكن إلى جانب النبي عليه السلام أمير، أو حاكم، أو ملك، أو خليفة؛ أو ما أشبه. لم يكن إلى جانب النبي عليه السلام إلا المهاجرون والصحابة، وفيهم من ذوي الخبرة والمكانة من كان يستشيرهم النبي عليه السلام. وهم الذين أطلق عليهم القرآن الكريم اسم أولي الأمر.

وعلى هذا الأساس، لا يمكن تفسير معنى أولي الأمر بأنهم الحكماء والأمراء ومن إليهم. ويمضي هؤلاء إلى أبعد من هذا، فيفسرون لنا الأسباب التي من أجلها ذهب أصحاب الرأي الأول إلى قولهم هذا. إنه عند أصحاب الرأي الثاني أصحاب السلطان أنفسهم. إن أصحاب السلطان هم الذين أرادوا من بعض علماء التفسير والدين تفسير أولي الأمر: بالأمراء والحكام، ومن إليهم. ولقد كانوا يستهدفون من وراء ذلك السيطرة على الجماهير. إن الجماهير حين تعلم أن طاعة الحكام والأمراء، والسلاطين والخلفاء من الأمور الدينية، فإنهم يخضعون لهم؛ طائعين مختارين، وغير مُكرَهين.

والوصول بهم إلى تسيير هذه الظاهرة والكشف عن توابعها وأهدافها إنما يُخفي في ثناياه اتهام المفسرين بأنهم لم يتبينوا وجه الحق، وإنما تبينوا رغبة الحكام.

ويَحسُن بنا أن نمضي مع أصحاب الرأي الثاني، وأن نشرح مذهبهم في تحديد معنى أولي الأمر. يقول الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده: «إن أولي الأمر في زماننا هذا هم: كبار العلماء، ورؤساء الجند، والقضاة، وكبار التجار والزراع، وأصحاب المصالح العامة، ومديرو الجمعيات والشركات، وزعماء الأحزاب، ونابغو الكُتَّاب والأطباء والمحامين... أولئك الذين تثق بهم الأمة، وتَرجِع إليهم في مشكلاتها ـ حيث كانوا. وأهل كل بلد يعرفون من يوثق به عندهم، ويُحترَم رأيه فيهم. ويسهل على رئيس الحكومة من كل بلد أن يعرفهم، وأن يجمعهم للشورى إن شاء».

كما يقول: وقد جرت الدول التي بنت سلطتها على أساس الشورى أن تعهد إلى الأمة بانتخاب من تثق بهم لوضع القوانين العامة، والمراقبة على الحكومة العليا في تنفيذها. وانتخاب من تثق بهم للمحاكم القضائية، والمجالس الإدارية.. ولا يكون هذا الانتخاب شرعيّاً عندنا إلا إذا كان للأمة الاختيار التام في الانتخابات من دون ضغط من الحكومة ولا من غيرها، ولا ترغيب ولا ترهيب. ومن تمام ذلك أن تعرف الأمة حقها في هذا الانتخاب والغرض منه... فإذا وقع انتخاب غيرهم بنفوذ الحكومة أو غيرها كان باطلاً شرعاً ـ ولم يكن للمنتخَبين سلطة أولي الأمر. ويتبع ذلك أن طاعتهم لا تكون واجبة شرعاً بحكم الآية ـ إنما تدخل في باب سلطة التغليب. فمَثل مَن ينتخب رجلاً ليكون نائباً عن الأمة فيما يسمونه السلطة التشريعية وهو مكره، على الانتخاب، كمثل من يتزّوج، أو يشتري بالإكراه، لا تحلّ له امرأته، ولا سلعته.

* * *

وتنتهي بنا أقوال الأستاذ الإمام إلى أن هناك قاعدتين: قاعدة تقوم على اختيار أولي الأمر، وقاعدة انتخابية يجري عليها العمل في الدول التي بَنت سلطتها على أساس الشورى. وحديث الأستاذ الإمام عن القاعدة الثانية يشير إلى أن الانتخابات العامة لم تكن قد تقررت على أيامه، وأن الحكم لم يكن نيابيّاً.

إننا اليوم نمارس الحياة التشريعية على أساس من القاعدة الثانية، فلنا مجلس شعب، وفي مجلس الشعب لجان مختلفة مختصة تنظر في المسائل نظرة فنية، ثم تحيلها إلى المجلس ليتخذ قراراً في شأنها. وقد يرى البعض أن في هذا الكفاية، وأن مجلس الشعب هو مجلس الشورى الذي يتكون من مجموعة من الأعضاء هم أولو الأمر.

وليس الأمر كذلك تماماً، فأولو الأمر من طراز معيّن من الناس هم الذين جربوا الحياة، ومارسوا المسائل الفنية والمهنية عمليّاً، واكتسبوا بذلك خبرة جعلتهم موضع ثقة الناس، والقادرين على تولي أمورهم. ونقترح هنا إجراءً عمليّاً يساعد على الجمع بين القاعدتين السابقتين: قاعدة اختيار ولي الأمر، وقاعدة الانتخابات العامة، ليكون الأمر في تكوين السلطة التشريعية على أساس سليم من المعنى السابق لمفهوم أولي الأمر. هذا الاقتراح يتلخص في التالي:

أولاً: يكون عدد أعضاء المجلس التشريعي ضِعف عدد الدوائر الانتخابية. وليس هناك ما يمنع من إنقاص عدد الدوائر عن العدد الحالي؛ حتى لا تتكلف الخزانة العامة أموالاً طائلة.

ثانياً: ينتخب الشعب عضواً عن كل دائرة، ويكون هذا العضو الممثل للشعب في المجلس. ووظيفة الممثل الشعبي أن ينقل إلى المجلس رغبات الأهالي في الإصلاح، ومشكلات الحياة التي تعيقهم عن الانطلاق في ميادين الإنتاج والعمل.

ثالثاً: تختار المؤسسات المهنية والفنية من يمثلّونها في مجلس الشعب، على أساس أنهم أولو الأمر. وهؤلاء ينظرون في المسائل التي يقدمها لهم ممثلو الشعب، ويدرسون الحلول، وينتهون إلى قرارات تصبح واجبة التنفيذ. وهذه القرارات لا بد وأن تصدر بموافقة الأعضاء جميعاً؛ منتخَبين من الشعب، أو مختارين من المؤسسات المهنية والفنية.

وبذلك نجمع بين القديم والحديث من النظم الشورية. نأخذ من القديم تكوين جماعة أولي الأمر، أو أهل الحل والعقد، أو أصحاب الشورى. ونأخذ من الحديث النظم الدستورية في تكوين المجالس الشعبية أو الهيئات التشريعية. إن هذا هو السبيل الوحيد لأن نقيم دولتنا الحديثة على أساس من تقاليدنا وروح ديننا، وبذلك نحقق الخير العام لجميع المواطنين، ونوفِّق بين حقوق الناس وحقوق الدين.

وطاعة هؤلاء واجبة بنصّ القرآن الكريم: ﴿**وأطيعوا الله، وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾ (سورة النساء: الآية ٥٩). ويقول الأستاذ الإمام بصدد حديثه عن أولي الأمر وسلطاتهم التي منحها لهم القرآن ما يلي:

فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم، وجب أن يطاعوا فيه بشرط: أن يكونوا منّا. وألا يخالفوا أمر الله، ولا سنّة رسوله التي عُرِفت بالتواتر. وأن يكونوا مختارين في بحثهم في الأمر، واتفاقهم عليه. وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة ـ وهو ما لأولي الأمر سلطة فيه، ووقوف عليه. أما العبادات، وما كان من قبيل الاعتقاد الديني، فلا يتعلق به أمر أهل الحل والعقد ـ بل هو مما يؤخذ عن الله ورسوله فقط. ليس لأحد رأي فيه إلا ما يكون في فهمه.

ويجب على الأمة قبول هذه الأحكام، والخضوع لها سرّاً وجهراً، وهي لا

تكون بذلك خاضعة خانعة لأحد من البشر، ولا خارجة من دائرة توحيد الربوبية الذي شعاره:

إنما الشارع الله. ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (سورة يوسف: الآية ٤٠). فإنها لم تعمل إلا بحكم الله تعالى أو حكم رسوله (ﷺ)، أو حكم نفسها الذي استنبطه لها جماعة أولي الأمر وأهل الحل والعقد، والعلم والخبرة، من أفرادها الذين وثقت بهم، واطمأنت بإخلاصهم، وعدم اتفاقهم إلا على ما هو الأصلح لها.

٥

كان الخلفاء الراشدون، وقضاتهم العادلون يعرفون رؤوس الناس، وأهل العلم والرأي والدين، ويعرفون أنهم أولو الأمر، فيدعونهم عند الحاجة. وكانت الأمة في مجموعها رقيبة على أميرها يراجعه حتى أضعف رجالها ونسائها في ما يخطئ فيه.

ولم يكن لأحد من الخلفاء الراشدين عصبية تمنعه من المسلمين إن أراد أن يستبد بهم إلا ما كان لعثمان من عصبية بني أمية، ولم يُرِد هو أن يستبد بقوتهم وعصبيتهم، ولـمّا أخذته الأمة بظلمهم، لم يُغنوا عنه شيئاً. فالخلفاء الراشدون كانوا مخلصين في مشاركة أولي الأمر من الأمة في الحكم، والتقيد برأيهم فيما لا نص فيه؛ لقوة دينهم وعدالتهم، ولأن هذا هو الذي كان متعّيناً. ولم يكن في استطاعة أحد منهم ـ والإسلام في عنفوان قوته ـ أن يتخذ له عصبية يستبد بها من دون أولي الأمر إن شاء. على أنه لقوة دينه لا يشاء.

وهذا الحال من الأسباب التي حالت دون الشعور بالحاجة إلى وضع أولي الأمر لنظام يكفل دوام العمل بالشورى الشرعية، وتقييد الأمراء والحكام برأي أولي الأمر.

بنو أمية هم الذين زحزحوا بناء السلطة الإسلامية عن أساس الشورى، إذ كوَّنوا لأنفسهم عصبية بالشام، هدموا بها سلطة أولي الأمر من سائر المسلمين بالحيلة والقوة، وحصروها في أنفسهم، فكان الأمير مقيداً بسلطة قومه، لا بسلطة أولي الأمر من جماعة المسلمين؛ فخرجوا عن هداية الدين شيئاً فشيئاً.

ثم جاء العباسيون بعصبية الأعاجم من الفرس، فالترك. ثم كان من أمر

التغلب بين ملوك الطوائف بعصبياتهم ما كان، فلم تكن الحكومة الإسلامية مبنية على أساسها من طاعة الله ورسوله وأولي الأمر، بل جعلت أولي الأمر كالعدم في أمر السلطة العامة.

وكان تحريّ طاعة الله ورسوله بالعدل، ورد الأمانات إلى أهلها يختلف باختلاف درجات الأمراء والحكام في العلم والدين؛ فكانت أحكام عمر بن عبد العزيز كأحكام الخلفاء الراشدين في العدل ـ ولكنه لم يستطع أن يرد أمانة الإمامة الكبرى إلى أهلها؛ لأن عصبية قومه كانت محتكرة لها، حبّاً في السلطة والرياسة.

ثم كانت سلطة الملوك العثمانيين بعصبيتهم القومية، وقوة جيوشهم المعروفة بالإنكشارية ـ ولم يكن هؤلاء من أولي الأمر، أصحاب الفقه والرأي، الذين هم في المسلمين أهل الحل والعقد. لقد كانوا أخلاطاً من المسلمين والكافرين يأخذهم السلاطين ويربونهم تربية حربية، ثم كوّنوا جنداً إسلاميّاً، ثم جنداً مختلطاً.

وتبقى بعد ذلك موازنة يسيرة بين ما انتهى إليه المفسرون وما يجري عليه العمل في الدول الحديثة. والنص هنا للأستاذ الإمام، يقول رحمه الله: ليس بين القانون الأساسي الذي قررته هذه الآية، على إيجازها، وبين القوانين الأساسية لأرقى الحكومات في هذا الزمان، إلا فرق يسير، نحن فيه أقرب إلى الصواب. هم يقولون: إن مصدر القوانين الأمة. ونحن نقول بذلك في غير المنصوص في الكتاب والسنة ـ كما قرره الإمام الرازي. والمنصوص قليل جدّاً. وهم يقولون: إنه لا بد أن ينوب عن الأمة مَن يمثّلها في ذلك؛ حتى يكون ما يقررونه كأنها هي التي قررته. ونحن نقول ذلك أيضاً. وهم يقولون: إن ذلك يُعرَف بالانتخاب، ولهم فيه طرق مختلفة.

ونحن لم يقيدنا القرآن الكريم بطريقة مخصوصة، فلنا أن نسلك في كل زمن ما نراه يؤدي إلى المقصد. ولكنه سَمَّى هؤلاء الذين يمثلون الأمة أولي الأمر، أي أصحاب الشأن في الأمة، الذين يُرجَع إليهم في مصالحها، وتطمئن هي باتباعهم. وقد يكونون محصورين في مركز الحكومة في بعض الأوقات، كما كانوا في الصدر الأول من الإسلام.

وهم يقولون: إن هؤلاء إذا اتفقوا، وجب على الحكومة تنفيذ ما يتفقون عليه، وعلى الأمة الطاعة، ولهم أن يُسقِطوا الحاكم الذي لا ينفذ قانونهم. ونحن نقول بذلك، وهذا هو الإجماع الحقيقي الذي نَعده من أصول شريعتنا.

وهم يقولون: إنهم إذا اختلفوا، يجب العمل برأي الأكثرية. ونحن نعلم أن النبي عليه السلام كان ينزل على رأي الأكثرية حتى ولو كان بعيداً عن الصواب كما حدث عند الخروج في غزوة أحد. وهذا الموقف منه، عليه السلام، كان تدريباً لنا.

إن رأي الأكثرية ليس هو الصواب ـ ولكنه الذي يتفق عليه أصحاب المصالح الحقيقية.

الفصل الثالث

محمود طالقاني ـــ الخُطبة الأخيرة

نال آية الله محمود طالقاني (الذي ولد بإيران عام ١٩١١م، وتوفي عام ١٩٧٩م) سمعته كمُصلح مسلم شيعي في مطلع ستينيات القرن العشرين عندما ساعد (هو ومهدي بازركان، الذي أُدرجت بعض أعماله أيضاً في هذا المجلد) على إنشاء حركه دينية تسعى إلى دمج الفكر الإسلامي والسياسة الإيرانية وإحيائهما[١]. ولقد اعتُقل وسُجن مرات عديدة على يد الحكومة الملكية بسبب معارضته السياسية، وأُطلق سراحه في خريف عام ١٩٧٨م. وفور إطلاق سراحه، أصبح من أكبر زعماء الثورة الإيرانية. وعقب سقوط الشاه عام ١٩٧٩م، بدأ طالقاني في رسم طريق مستقل بعض الشيء عن السياسة الرسمية للإمام روح الله الخميني (Ruhollah Khomeini)، ولا سيما في ما يتعلق بدفاعه عن اليساريين الإسلاميين والانتخابات المحلية[٢]. أما عن خطبته الأخيرة قبيل موته في سبتمبر/أيلول عام ١٩٧٩م، المقتبسة هنا، فهي مشهورة جداً في أوساط

---

(١) انظر: Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran* (Albany: State University of New York Press, 1980), pp. 117-129; H. E. Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990), p. 154 et passim; Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran* (New York: New York University Press, 1993), pp. 216-272; H. E. Chehabi, "Taleqani, Mahmud," in John L. Esposito, editor, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), volume 4, pp. 181-182.

(٢) انظر: Ervand Abrahamian, *The Iranian Mojahedin* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989); Tahmoores Sarraf, *Cry of a Nation: The Saga of the Iranian Revolution* (New York: Peter Lang, 1990), pp. 149-151.

أحزاب المعارضة، بسبب نقدها اللاذع للاضطهاد الديني. كما أن تنويه بخطبته بسنداج (عاصمة كردستان التي تقع شمال غرب إيران) توضّح محاولات طالقاني للتوسط بين الكرد الذين يتطلعون إلى الحكم الذاتي عبر المجالس المحلية، وهو النظام السياسي الذي يفضله طالقاني، وبين الحكومة المركزية في طهران التي أعلنت عن نفسها بتوجهاتها الاستبدادية؛ إلا أن محاولة طالقاني للتوسط باءت بالفشل، ومن ثم تم اجتياح المجالس عسكرياً(٣). وترجم سروش عرفاني (Suroosh Irfani) أجزاءً من هذه الخطبة إلى العديد من اللغات الحية(٤).

﴿**الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (سورة الأعراف: الآية ١٥٧)(٥).

هؤلاء الذين يتَّبعون هذا الرسول العظيم، زعيم البشرية ونبيَّ هذه الأمة، الذي اختير من بين تلك الجموع من الناس، ومن الأمّيين، ولصالحهم جميعاً، وليس لصالح فرقة معينة منهم، والطبقة المحددة في الآية الكريمة: ﴿**الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ**﴾. إنه هذا الرسول الذي لطالما نبَّأ به سائر الرسل الأولين؛ خاتمين نبوتهم ورسالاتهم. كما هو مذكور في الآية ﴿**الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ**﴾. لقد جاء هذا النبي كي يرقى بالناس إلى المعروف، ويحررهم من المنكر. لقد جاء هذا الرسول كي يحل الطيبات التي حُرِّمت في بعض الأديان السابقة، ويُزيل الأغلال، ويُحرِّم الخبائث، وتقول الآية الكريمة: ﴿**وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ**

---

(٣) انظر: Shahrough Akhavi, "Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatullah Khomeini, Ayatullah Taliqani and Ali Shariati," *Middle Eastern Studies*, volume 24, number 4, October 1988, p. 424.

(٤) انظر: Suroosh Irfani, *Iran's Islamic Revolution* (London: Zed, 1983), p. ii.

(٥) اقتُبست الآيات القرآنية المُترجَمة مع بعض التعديلات من:

Al-Qur' an: A Contemporary Translation, translated by Ahmed Ali, revised definitive edition (Princeton, N.J.:

Princeton University Press, 1988).-Editor]

عليهمْ﴾، فهو يزيل الأعباء الثقيلة التي تقع على كاهل هذه الأمة، ويفتح جسوراً لطالما أغلقت في وجه الفكر والعقل الإنساني، وفي معيشة الناس وحياتهم.

إن هذا الهدف لهو القاعدة الأخلاقية «الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر» التي منعت الخوارج [طائفة قديمة في الإسلام] أن يزيلوا إصرهم والأغلال التي عليهم؛ ولكن ما معنى «إصر»؟ هو تلك الأعباء العقلية والفكرية والعقائدية التي فرضها العالم الوثني والكافر على كاهل الناس وفكرهم وعقلهم. إنه النظام الطبقي الذي فُرض على عامة الناس. إنها تلك القوانين والأحكام والعادات التي أثقلت كاهل الناس بأعبائها الموجعة. إنها تلك الأكاذيب التي قيَّدت فكر الناس، وكبَّلت حركة أيديهم وأقدامهم. ولقد جاء النبي ليُزيح كل هذا، وليفضح تلك الأكاذيب. لقد كان هذا هو المراد من النبي، أن يحرر الناس من الاضطهاد الطبقي والمعتقدات الوثنية التي فُرضت عليهم، ولكي يحررهم أيضاً من تلك الأوامر والقوانين التي فُرضت لصالح فئة معيّنة وطبقة واحدة على حساب الباقين.

كانت هذه رسالة نبيكم، وعلينا نحن أيضاً اتِّباع خُطى تلك الرسالة. ولقد كان الشهداء أيضاً يتَّبعون خطاها ضد الثقافة، والاقتصاد، والقوانين، والقيود السياسية المفروضة عليهم في بعض الأحيان باسم الدين، وذلك هو أخطر ما في الأمر. إنه تماماً كما كان الرهبان والقساوسة وأتباعهم من الطبقات الحاكمة يفرضون الأشياء على الناس باسم الدين. إن هذا لهو أكثر الأعباء خطورة، إذ إنه ليس من أوامر الله، وليس من الحق بأن يُفرض على الناس باسم الله. ذلك أنهم منعوا الناس من التطور، ولم يعطوهم حقهم في التظاهر والنقد، بل إنهم لم يسمحوا بحق حرية ممارسة الأنشطة للناس والمسلمين والأحرار من العالم. إن هذا أيضاً لمن «الإصر» والقيود. إنها تلك القيود التي بسببها أُرسل الرسول؛ كي يُحرر البشرية من تلك الأكاذيب. لذا اتباعاً لهذا الرسول، علينا إنقاذ أنفسنا والآخرين.

إن دعوة الإسلام إنما هي دعوة للسلام والحرية، فتبدأ كل سورة في القرآن بنوعين من الرحمة: رحمة شاملة، وأخرى خاصة ﴿**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**﴾، و﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾ (سورة الأنبياء: الآية ١٠٧). تشمل هذه الرحمة الناس أجمعين، حتى إنها تشمل الـمُذنب الذي حُكم عليه بالموت، فوفقاً للشريعة الإسلامية، تشمله هذه الرحمة أيضاً، فقد يمحو الله ذنبه من صحيفته. ومن ثَم، فإن

الناس سيُصبحون أحراراً بتراحمهم مع بعضهم البعض. ولقد كان جهاد النبي رحمة، كما كانت هجرته كذلك. وبالمثل، فإن قوانينه رحمة، وهديه إلى المبادئ رحمة. إذن، فالنظام الإسلامي بكامله قائمٌ على الرحمة.

وإذا ما اتَّبعنا ذلك الهدى من رحمة الله لصالحنا ولغيرنا، فإنه بلا شك سوف تُحَلّ العديد من المشكلات، وستختفي تلك الاضطرابات (التي كانت في المجتمع الإيراني قبل الثورة). بالطبع كل هؤلاء الناس الذين تعرَّضوا للاضطهاد في أنحاء الدولة لا يؤمنون بأن دعوة الإسلام أو ثورتنا (ضد الشاه) من الحرية، ذلك لأن الحرية قلَّما تمّ ممارستها مع تلك المشكلات التي ظهرت في كردستان. فإذا كنا استخدمنا الوقاية بدلاً من العقاب، وكنت تعاملت مع كلا الطرفين عندما ذهبت إلى سنندج (عاصمة كردستان الإيرانية)، وإذا كنت نجحت في التواصل مع هؤلاء الناس (الكرد) بمبدأ الرحمة وتحت رعايتها، وأُزيلت تلك الجماعات المسلَّحة التي فرضها عليهم هذا النظام الخائن (نظام الشاه)، لكان من المحتمل عدم حدوث تلك المشكلات، أو حدوثها بنسبة أقل، وأضرار أخفّ.

ولكننا بعدُ لم نتعرف على الهدف الحقيقي للإسلام. كلنا نتحدث عن الثورة الإسلامية، هلّا سألت نفسك ما هدف الإسلام؟ ﴿**وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُم مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَاناً مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضاً وَمَأْوَاكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ نَاصِرِينَ**﴾ (سورة العنكبوت: الآية ٢٥)، فالمجموعة الأولى تتناقض مع المجموعة الأخرى، فالأولى تدعو الأخرى بالمتطرفة، والأخرى تدعو الأولى بالمنحرفة. ولكن، بعد، لم نعرف أو نفهم ما هدف الإسلام وما يطالبنا به، بالتأكيد سنتعرف على الهدف إذا ما بدأنا نسير على الطريق نحو الهدف. ومن ثَم، فإن العديد والعديد من هذه التحديات سيقل ويندثر.

الفصل الرابع

محمد سعيد العشماوي ـ تصنيف الشريعة الإسلامية

وُلد محمد سعيد العشماوي بمصر عام ١٩٣٢م، حيث تولى منصب رئيس محكمة استئناف القاهرة، ومحكمة الجنايات، ورئيس محكمة أمن الدولة العليا. ومن المحتمل أن يكون العشماوي قد أصدر أحكاماً قضائية ضد المتطرفين الإسلاميين الذي شنُّوا حملة على السلطات المصرية. ففي كتابه، المقتبس منه هنا، يستنكر أفعال المتطرفين وأفكارهم بالعديد من الطرق؛ منتقداً أساس فكرهم الديني الذي عن طريقه يدعون إلى «دولة إسلامية». وقد أثار «هجومه العنيف»[(١)] حول ما يدعوه بـ «الإسلام السياسي»[(٢)] «ردود أفعال مُبالَغاً فيها»، عند نشره في مصر عام ١٩٨٧م، مثيراً غضب المحافظين بمن فيهم رئيس الجامعة الإسلامية الكبرى، شيخ الأزهر ـ مما أرضى الليبراليين، حتى المعارضين الذين كانوا نادراً ما يتعاطفون مع مسؤولي الدولة[(٣)].

---

(١) انـظـر: Nazih N. Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London,: Routledge, 1991), p. 203.

(٢) هذا هو الاسم الأصلي لكتاب عشماوي. أما عن المؤلفات الأخرى لعشماوي، فإنها متوفرة حاليّاً باللغة الإنكليزية لدى:

Carolyn Fluehr- Labban, editor, *Against Islamic Extremism* (GainesvilleÀ Fl.: University Press of Floreda, 1998).

(٣) انـظـر: David Sagiv, "Judge Ashmawi and Militant Islam in Egypt," *Middle Eastern Studies*, volume 28, number 3, July 1992, pp. 53wi, Al-Islam alsiyasi [PoliticalIslam]), Mideo, volume 19, 1989, pp. 91-128; William E. Shepard, "Muhammad Sa'id al-' Ashmawi and the Application of the Sharia in Egypt," *International Journal of Middle East Studies*, volume 28, number 1, February 1996, pp.39-58.

منذ نص الدستور المصري الصادر سنة ١٩٧١ في مادته الثانية على أن «مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع»، اتخذت قضية الشريعة الإسلامية، وتقنين هذه الشريعة، بُعداً سياسيّاً، اتسع لنظام الحكم وللمعارضة على حد سواء، وانفسح للمخلصين والمزايدين في وقت واحد، وانبسط للعلماء والأدعياء دونما تحديد أو تمييز. وفي حُمَّى التسييس، ولغط التحزب، لم يُقدَّم إلا القدر اليسير من الدراسات الجادة التي اتخذت سَمْت العلم، واتّشحت بردائه، وسلكت دروبه، وتعففت عن المزايدة أو ترفّعت عن الادعاء. ومن ثم، فقد تغلبت عليها الطريقة المضادة بكل خصائصها التي تتميز بالأسلوب الدعائي، والنهج الإنشائي، والتفكير العاطفي، والاتجاه الاستشاري.

وعندما أُعلنت قرارات مؤتمر العدالة الأول، الذي عقد في القاهرة في أبريل / نيسان ١٩٨٦، تبين أن المؤتمر أوصى «بإصدار مشروعات القوانين مستمَدة من الشريعة الإسلامية، ومراجعة سائر التشريعات لتتفق في أحكامها مع مبادئ «الشريعة»». وقد أدت هذه التوصية إلى كثير من التساؤلات، كان منها: هل ما صدر عن المؤتمر بشأنها هو رأي لفيف من رجال القانون، أم رأي رجال القضاء، كما يقال، عن توصيات المؤتمر؟ وهل هو رأي جميع القضاة أم رأي بعض منهم؟ وهل يُقصد به تطبيق الشريعة على المعنى الدارج من إلغاء كل القوانين المصرية، وإعادة تقنين الأحكام على نحو معيّن، أم يقصد به إبقاء هذه القوانين وتنقيحها، مما قد يعّد مخالفة لأحكام الشريعة الإسلامية؟ وهل كانت هذه التوصية مسبوقة بدراسة جادة مستفيضة محايدة، أم أِنها ليست إلا رجع الصدى؟ وهل دَلَفَ رجال القضاء، بتوصيتهم هذه، إلى الصراع المحتدم في حلبة السياسة المصرية؟ وإذا كان الأمر كذلك، فإلى أي جنب يكون قد حدث انحياز؟ وهل يعني ذلك كله أن القضاء المصري قد تخلّى عن تراثه العظيم الذي شيده على مدى قرن كامل، وأصبح مفخرة له ولمصر وللإنسانية؟

إن الذي دعا، ويدعو، إلى هذه التساؤلات وغيرها، أن الشعب في مصر، وفي البلاد العربية، وفي العالم الإسلامي، يضع قضاة مصر في مرتبة سامية، ويُنزِّلهم منزلة رفيعة. ومن ثَم، فهو يتوقع ـ حين يتعرضون جميعاً، أو يتعرض بعض منهم إلى قضية هامة ملتهبة حادة ساخنة ـ أن يفعلوا ذلك بما اتسموا به من هدوء ورزانة وثبات، وما اتصفوا به من تدقيق وتحقيق، لا يؤثر في صلابتهم لهب، ولا يهز

تقديرهم حدّة، ولا تذيب مناعتهم سخونة؛ وأن يعالجوا المسائل بالمنهج العلمي الذي اعتادوه في عملهم، وبالأسلوب الذي درجوا عليه في تحرير الأسباب، واتبعوه في كتابة الحيثيات؛ حتى يكون قولهم حكماً، ورأيهم قطعاً، وقرارهم حسماً، وتوصيتهم فصل الخطاب.

ولا بد أن يبدأ الأسلوب العلمي والمنهج المنطقي في التعرض لقضية الشريعة الإسلامية ـ تقنيناً وتطبيقاً ـ بوضع تعريف لها، ثم يتبع مراحل ظهور النص عنها في مجموعات القوانين المصرية والقانون المصري، ويستجلي المقصود بها في كل حالة، ثم يعرض الأحكام التشريعية الواردة في القرآن الكريم أو في السنة النبوية، ويبين أوجه مخالفة، أو موافقة، القوانين المصرية والدستور المصري لهذه الأحكام، ثم ينتهي ببيان وسيلة التعديل أو التنقيح المقترحة، والنص أو النصوص التي يتعين أن تُعدَّل أو تُنَقَّح، ومتى، وكيف يمكن أن يتم ذلك؟

لفظ «الشريعة» في القرآن الكريم

ورد لفظ الشريعة في القرآن الكريم مرة واحدة: ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ (سورة الجاثية: الآية ١٨)، ثم ورد بمصدر له وتصريف ثلاث مرات: ﴿**شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ**﴾ (سورة الشورى:١٣) ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً**﴾ (سورة المائدة: الآية ٤٨) ﴿**أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ**﴾ (سورة الشورى: الآية ٢١)

وفي كل هذه الآيات، لا يعني لفظ «الشريعة» الأحكام القانونية أو التشريعية، لكنه يعني: الطريق، والمنهج، والسبيل، وما شابه. وهذا المعنى الوارد في القرآن الكريم عن لفظ «الشريعة» هو بذاته المعنى المقصود منه في صحيح اللغة العربية، وفي معاجمها جميعاً. فقد ورد في هذا المعجم أن لفظ شَرَعَ، لغةً، يعني وَرَدَ. والشِّرعة والشريعة هي مورد الماء، أي مدخل الماء، أي الطريق أو السبيل أو المنهج إليه (لسان العرب: مادة شَرَعَ)(٤).

---

(٤) انظر القاموس العربي **لسان العرب** مادة شَرَعَ.

وقد حدث للفظ الشريعة في العقل الإسلامي تعديل عدة مرات، فقد بدأ استعماله على معناه الأصلي: منهج الله أو طريق الله، وهكذا. ثم اتسع المعنى ليشمل القواعد القانونية (التشريعية) الواردة في القرآن الكريم، ثم امتد ليضم هذه القواعد والقواعد المماثلة التي وردت في الأحاديث النبوية. ثم تغير المعنى ليشمل الشروح والتفسيرات والاجتهادات والآراء والفتاوى والأحكام التي صدرت لإيضاح هذه القواعد، أو القياس عليها، أو الاستنتاج منها، أو تطبيقها، أي الفقه. وفي الوقت الحالي، ومنذ زمن بعيد، فإن لفظ «الشريعة» يُقصَد به في الاستعمال الدارج معناه الاصطلاحي الذي يشير إلى الفقه الإسلامي، أو إلى النظام التاريخي للإسلام.

وإذا كان من السائغ في العلوم الاجتماعية استعمال الألفاظ بمعناها الاصطلاحي الذي تحولت إليه عبر التاريخ، وتبدلت إليه من خلال الاستعمال، فإن ذلك لا يسوغ أبداً بالنسبة إلى ألفاظ القرآن الكريم؛ لأنه قد يؤدي، بل لا بد أن يؤدي، إلى تحريف معاني الآيات الكريمة نتيجة تحريف معنى اللفظ، وتزييف مقاصد الجلالة من خلال الاستعمال الخاطئ لآيات قرآنية في غير المدلول الذي استهدفه التنزيل. الذي ينشد الأصول الإسلامية الحقيقية لا بد أن يلجأ في فهم واستعمال ألفاظ القرآن الكريم، وخاصة لفظاً هامّاً كلفظ «الشريعة»، إلى معنى اللفظ وقت التنزيل، يتحراه في القرآن الكريم ذاته، وفي معاجم اللغة العربية. أما إذا اتجه إلى المعنى الاصطلاحي للألفاظ، ووقف دونها، وتعّلق بها وحدها، فإنه لا بد أن يتردّى في نتائج خاطئة وخطرة على الإسلام وعلى المجتمع، سواء بسواء.

لفظ «الشريعة» في القوانين المصرية

ورد لفظ الشريعة في المادة السابعة من قانون العقوبات (الصادر سنة ١٩٣٧م)، إذ نصت المادة على أنه «لا تُخِلّ أحكام هذا القانون في أي حال من الأحوال بالحقوق الشخصية المقررة في الشريعة الغراء». ثم جاء في الفقرة الثانية من المادة الأولى من القانون المدني (الصادر سنة ١٩٤٨م) «فإذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه، يحكم القاضي بمقتضى العرف، فإذا لم يوجد، فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية، فإذا لم توجد، فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة». وبهذا النص، ورد تعبير «مبادئ الشريعة الإسلامية» لأول مرة في التشريعات المصرية، غير أن الـمُشرِّع لم يوضح في النص قصده من هذا التعبير، وما إذا كان يهدف بلفظ

«الشريعة» إلى المعنى الأصلي أم إلى المعنى الاصطلاحي. وورد في الأعمال التحضيرية للقانون ما يسفر عن أن المشرع قصد بتعبير «مبادئ الشريعة الإسلامية» القواعد المشتركة بين مذاهب الفقه المختلفة(٥)، أي إنه استعمل لفظ «الشريعة» بمعناه الاصطلاحي الذي يفيد: الفقه (مجموعة الأعمال التحضيرية للقانون المدني، الجزء الأول، الصفحات ١٨٦، ١٨٩، ١٩١).

وقد نصت المادة الثانية من الدستور المصري (الصادر سنة ١٩٧١م) على أن «مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع»، وقد عُدِّل هذا النص - في ٢٢ مايو / أيار سنة ١٩٨٠م - فأصبحت «مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع». ودستور سنة ١٩٧١م بغير مذكرة إيضاحية، أو أعمال تحضيرية يمكن الرجوع إليها لاستجلاء قصد المشرع من استعمال تعبير «مبادئ الشريعة الإسلامية»، غير أن المستفاد أنه أخذ التعبير عن القانون المدني، وبالمعنى الذي قصده هذا القانون. يؤيد ذلك أن التعديل الذي تم سنة ١٩٨٠م قد سبقه تقريران للجنة الخاصة التي كانت قد شُكلت لإجراء هذا التعديل، واضح منهما بجلاء أن اللجنة قصدت بالتعبير «المبادئ الكلية المشتركة بين مذاهب الفقه الإسلامي».

وغنّي عن البيان أن اللجوء إلى الأعمال التحضيرية - وما ماثلها - لاستطلاع رأي المشرع - المدني والدستوري - في استعمال تعبير «مبادئ الشريعة الإسلامية» لا يعتبر مناقضاً للنص أو معارضاً له، ذلك أن لفظ «الشريعة» - على ما سلف - يحمل معنيين: أحدهما أصلي، والآخر اصطلاحي. وإذا كان النص لا يتّسع عادة لكي يسفر المشرع عن رغبته في اختيار أحد هذين المعنيين، فإن الأعمال التحضيرية - في هذا الخصوص - تكون وحدها هي المجال الذي يسفر عن قصد المشرع ويحدد اختياره.

فإن قيل إن النص يُحمَل بذاته على معنى الشريعة الأصلي، كان في ذلك اعتساف تنقضه الحقيقة، ويقوّضه النص ذاته؛ فالمعنى الأصلي للشريعة هو المنهج أو السبيل أو الطريق. ومن ثَم، فإنه لا محلّ على الإطلاق لأن يشير المشروع في الدستور أو في القانون المدني - أي في التشريعات - إلى منهج الله أو السبيل إليه

(٥) انظر: Collection of Preparatory Work for the Civil Code, volume I, pp. 184, 189, 191.

أو الطريق إليه، وهو في طبيعته أمر أخلاقي وتعبّدي، لا يُستعمَل عادة في الصيغ القانونية. ومن جانب آخر، فإن لفظ «مبادئ» يعني ـ لغة ـ القواعد الأساسية التي يقوم عليها الشيء ولا يخرج عنها. ومنهج الله أو السبيل إليه، هو اتجاه مُوحَّد يتضمّن البداية والموضوع في آن واحد، ويضمّ الأساس والبناء معاً، وليس ـ بأي حال ـ بناء يقتضي له أساساً. فإذا اعتُبر أنه منفصل عن أساسه، مُنْبَتٌّ عن قواعده، كان الأساس أخلاقيّاً، وكانت القواعد تعبّدية بيقين، أي إنها ـ على أي وجه ـ ليست أحكاماً تشريعية.

بهذا المعنى، فإن تعبير «مبادئ الشريعة الإسلامية» طبقاً للتفسير السديد، ووفقاً للموضوع الذي استُعمل فيه، يعني ـ يقيناً ـ ما جاء في الأعمال التحضيرية المشار إليها من أنه «المبادئ الكلية المشتركة بين المذاهب الفقهية المختلفة». ويكون اللجوء إلى الأعمال التحضيرية في بيان قصد المشرِّع ضرورة لازمة، طالما كانت هذه تفسر ولا تُعارض، تشرح ولا تُناقض.

فإذا كان ثَـمَّ رأي رغم كل ما سلف، وخلافاً لأي واقع، وعلى الضد من التفسير الصحيح، يرى أن تعبير «مبادئ الشريعة الإسلامية» يعني الأحكام التشريعية الواردة في القرآن، فإن هذه الأحكام لا يمكن أن تكون مبادئ للشريعة ـ أي قواعد لها ـ لأنها أحكام مفصّلة في مناحٍ مختلفة، وليست كليات عامة، ولأنها لا يمكن أن تُعدّ أساساً لأحكام أخرى طالما كانت هي كل الأحكام؛ إلا إذا كان المقصود أنها تُعد أساساً للفقه الإسلامي الذي يستنبط منها ويستخرج عنها أحكاماً أخرى. فإذا كان الأمر كذلك، رجع البحث أدراجه إلى حيث بدأ، بأن «مبادئ الشريعة الإسلامية» تعني الأحكام الكلية المشتركة بين مبادئ الفقه.

ومع ذلك، فإنه يتعيّن بيان الأحكام التشريعية الواردة في القرآن الكريم، ومتابعة مدى موافقتها أو مخالفتها للقانون المصري، ومدى صحة ما يُقال عن ضرورة تقنينها، أو تنقيح القوانين المصرية بالموافقة لها.

الأحكام التشريعية في القرآن الكريم

من بين ستة آلاف آية، هي مجموع آيات القرآن الكريم، فإن مائتي آية فقط تتضمن أحكاماً تشريعية، أي نسبة الآيات التي تتضمن هذه الأحكام هي جزء إلى

ثلاثين جزءاً من القرآن الكريم، بما في ذلك الآيات المنسوخة. ويعني ذلك أن القرآن الكريم قصد أساساً إلى صب الإيمان صبّاً في النفوس، وترقية ضمير المؤمن، والسمو بعقله وخلقه؛ حتى يكون هو بذاته الشريعة، ويكون الطريق إلى الله، والسبيل إلى الجلالة. وحتى إذا اقتضى الأمر تطبيق حكم تشريعي، حدث ذلك منه بوازع من الإيمان، ودافع من العدل، وميل إلى الفضل، فلا يتحيز ولا ينحرف، ولا يتحايل ولا يتشدد، ولا ينكص على عقبيه. ومن جانب آخر، فإن الأحكام القانونية ـ بطبيعتها ـ إقليمية مؤقتة، ومن ثم فقد قصد الله سبحانه أن يترك تفصيلها ـ ما عدا ما ورد في القرآن ـ إلى الناس، يجتهدون فيها، ويبدلّون منها في ضوء ما يراه كل عصر، وما يحتاجه كل مِصر.

ولجلاء الأمر، يَحسُن تتبع هذه الأحكام وفقاً لموضوعاتها:

أ ـ **المسائل المدنية**: لم يتضمن القرآن الكريم آيات تشريعية في المسائل المدنية إلا آية واحدة: ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾ (سورة البقرة: الآية ٢٧٥)، ولم يبين القرآن الكريم ما البيع وما الربا، فقام الفقهاء بذلك ـ استهداء بأحاديث للنبي (ﷺ)، وكان منهم المتشددون، وكان فيهم المترّخصون (كابن عباس). وعلى الرغم من وضوح الآية الكريمة في حل البيع، فقد خصّص الفقهاء وحرّموا بعض البيوع كبيع المزابنة أي بيع الشيء الجزاف، وبيع المحاقلة، أي بيع الزرع قبل صلاحه، أو بيع الزرع في سنبله كالحنطة، وبيع المزارعة، وهو بيع الزرع على نصيب معلوم بالثلث أو الربع، أو ما ماثل، وهكذا.

وقد نشرنا بحثاً لها في مجلة أكتوبر (بتاريخ ١٣/ ٧/ ١٩٨٥م)[٦] ـ وهو وشيك النشر في كتاب عنوانه «الشريعة الإسلامية والقانون المصري ـ دراسة مقارنة». وفي هذا البحث، حددنا الفروق الأساسية بين الربا المحظور شرعاً ونظام الفائدة في القانون المصري. وخلاصة ذلك أن الربا المحظور شرعاً هو القرض الذي يُضاعَف عدة مرات؛ استغلالاً لحاجة المَدين، الذي ينتهي باسترقاقه إن أخفق في سداد الدَّين. وقد روي أن النبي، (ﷺ)، أمر باسترقاق شخص يدعى سُرَق كان قد عجز عن الوفاء بدينه الربوي إلى دائنه.

---

(٦) انظر كتاب **الربا والفائدة في الإسلام**، لمحمد سعيد العشماوي، (القاهرة: دار سيناء، ١٩٨٨م).

ولأن القرآن الكريم لا يتضمن إلا الآية الآنف بيانها كحكم موضوعي في المسائل المدنية، فإن كل أحكام التعامل المدني هي من وضع الفقه الإسلامي، وليست تنزيلاً من الله. ومن أجل ذلك، فإن الـمُشرِّع المصري، في الأعمال التحضيرية للقانون المدني، أشار إلى أكثر أحكام هذا القانون «يمكن تخريجه على أحكام الشريعة (يقصد الفقه) في مذاهبها المختلفة دون عناء». وعندما عُرض على الجمعية العامة لمحكمة النقض (سنة ١٩٨١م) مشروع قانون المعاملات الذي قيل إنه تقنين للشريعة ـ وهو في الواقع تقنين للفقه ـ وأريد أن يُستبدل بالقانون المدني النافذ حاليّاً، أصدرت الجمعية العامة تقريراً جاء فيه: «إذا كان دستورنا قد نص على اعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، فليس معنى ذلك أن يُنبذ تشريعنا المدني الصادر في سنة ١٩٤٨م، والذي استغرق إعداده أكثر من عشرين سنة... ووُضِعت أحكامه بعد طول بحث وتبصُّر، وهي ترتد في الأغلب الأعم إلى أحكام الشريعة الإسلامية (تقصد الفقه الإسلامي) على نحو ما أكدته المذكرة الإيضاحية التي تضمنت تأصيلاً لكثير من هذه القواعد في فقه الشريعة الإسلامية».

بذلك، فإن الجمعية العامة لمحكمة النقض ـ وهي ممثل حقيقي للقضاء المصري ـ تكون قد حسمت دعوى تقنين الشريعة في ما يتعلق بالقانون المدني، إذ قررت أنه مطابق للشريعة الإسلامية ـ على أي معنى كان لفظ الشريعة ـ وأن الأغلب الأعم من أحكامه يرتّد في أصله إلى أحكام هذه الشريعة .

ولربما جاز أن يقال إن ثمة نقطتين في حاجة إلى بحث وتمحيص: مسألة الفوائد على الديون (والتي قد يرى فيها البعض رباً محظوراً شرعاً)، ومسألة عقود التأمين (التي قد يرى فيها البعض عقود غرر، مع أنه لا خطر فيها على أي طرف). وبحث موضوعين كهذين لا بد أن يُفتح للجميع، وأن يدلي فيه القضاة بدلوهم مع غيرهم من رجال القانون، على أن يكون ذلك في نطاق من البحث الحر، وضمن ضوابط الاجتهاد التي سوف يلي بيانها.

ب ـ **مسائل الإجراءات:** لم يتضمن القرآن الكريم عن الإجراءات إلا آية واحدة خاصة بإثبات التعاقد على الديون: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ... وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ**﴾ (سورة البقرة: الآية ٢٨٢). وهذا الحكم خاص بإثبات التعاقد على الديون فقط، ومده إلى أحوال الشهادة في كل

المسائل، بما في ذلك المسائل الجنائية عمل من أعمال الفقه ـ قد يكون صحيحاً، وقد يكون خاطئاً ـ وقد يجوز في مِصرٍ أو في عصر، ولا يجوز في مِصرٍ آخر، أو في عصر مغاير. وقد قصد الفقهاء عندما اشترطوا شكلاً معيّناً للشهادة في مسائل الحدود العقابية وضع ضوابط شديدة تحصر تطبيق هذه الحدود في أضيق نطاق، على أن يكون في العقوبات التعزيرية متسع لأية جريمة ولو كانت حدية.

ج ـ **مسائل الأحوال الشخصية**: جميع أحكام القوانين المتعلقة بالأحول الشخصية في مصر ـ في شؤون الزواج والطلاق، والمواريث والوصية ـ مأخوذة نصّاً من أحكام القرآن الكريم والسنة النبوية، ومما رآه المُشرِّع أصلح للمجتمع من آراء الفقه.

د ـ **المسائل الجنائية**: ورد في القرآن الكريم النص على أربع عقوبات حدية (عقوبات مُقَدَّرة ومحددة): حد السرقة (وهو قطع اليد)، وحدّ القذف (وهو الجلد ثمانين جلدة)، وحد الزنا (وهو الجلد مائة جلدة) (سورة النور: الآية ٢)، وحد الحِرابة (وهو القتل أو الصلب أو النفي من الأرض، أي السجن). أما حد الردّة، فقد ورد في حديثين للنبي، (ﷺ)، وعقوبة شرب الخمر هي عقوبة تعزيرية؛ لأنها لم تَرِد في القرآن أو السنة النبوية، وإنما استخرجها علي بن أبي طالب؛ قياساً على حد القذف. وهذه الحدود ـ سواء كانت أربعة أم ستة ـ عقوبات شرطية، بمعنى أنها لا تُطبَّق إلا بعد توافر شروط معيّنة هي قيام مجتمع من المؤمنين التقاة العدول، وتحقيق العدالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ابتداء؛ حتى لا تُستعمل الأحكام الشرعية في أغراض غير شرعية، ولكي لا تُستخدم العقوبات باسم الإسلام ضد المسلمين من خلال حكومات ظالمة، أو حكّام فَسَقة، أو محاكم استثنائية، أو تطبقّ اعتسافاً وظلماً، بناء على ضبط زائف، أو شهادة مزورة، أو حكم جائر، كما حدث في كثير من التطبيقات على مدى التاريخ الإسلامي، وفي التطبيقات المعاصرة على وجه خاص. وعلى عكس الاعتقاد الشائع خطأ، فإن المجتمع غير مطالَب بالإصرار على تطبيق الحدود، بل إنه مأمور بالتعافي فيها، والتغاضي عنها. فعن النبي، (ﷺ)، أنه قال: «تعافوا في الحدود». وكلما أعرض المجتمع عن تطبيق الحدود، وأغضى عنها، وتعافى فيها كان مُتبِّعاً روح الإسلام، مُحقِّقاً لدعوة النبي، (ﷺ). فإذا وصل إلى القاضي أمر جريمة مما يعاقَب عليها بعقوبة حدية، كان عليه أن يدرأ الحد بأية شبهة تتعلق بالواقعة، أو تتصل بالشهود، أو بالمجني عليه، أو بالجاني (وما أكثرها)، وذلك

إعمالاً للحديث الشريف «ادرؤوا الحدود بالشبهات».. وقد حدث في عهد عمر بن الخطاب أن امرأة ذهبت إليه، واعترفت باقترافها الزنا المحدود عليه، وكان ذلك في حضور علي بن أبي طالب الذي قال لعمر: «يا أمير المؤمنين، إنها تستسهل (أي لا تُقدِّر خطورة الاعتراف)». وقد اعتبرا معاً (عمر وعلي) أن الاستسهال في الاعتراف شبهة تُسقط الحد، فأسقط عمر الحد عن المرأة رغم اعترافها. ووضع الفقهاء للحدود شروطاً كثيرة، تجعل تطبيقها أمراً عسيراً، بل إن التطبيق الصحيح يكاد يكون مستحيلاً. من ذلك أنهم اشترطوا في جريمة السرقة ـ المحدود عليها ـ شروطاً كثيرة جدّاً، منها أن يؤخذ المسروق من حرز، وأن يكون مالاً مقوماً، وألا يكون للسارق حاجة إليه، وألا تكون فيه شبهة ملك. واتفقوا على أنه لا حد في الخطف والنهب والاختلاس، كما أن جمهرتهم تتفق على أنه لا حد على من يسرق أموال الدولة (ولو كانت ملايين)؛ لأن فيها شبهة ملك. وفي ما يتعلق بالزنا، فقد اشترطوا شهادة أربعة عدول يرون الفعل رأي العين، من أوله إلى منتهاه، بحيث لا يمر الخيط بين الرجل والمرأة؛ وهو أمر لم يحدث أبداً على مر التاريخ الإسلامي. ومع أن حد الحرابة (قطع الطريق) باتفاق جميع مذاهب الفقه يسقط إذا ما تاب الجاني قبل أن يَقدر عليه المجتمع (أي قبل ضبطه)؛ إعمالاً للآية الكريمة: ﴿**إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عليهمْ**﴾ (سورة المائدة: الآية ٣٤)، مع هذا الاتفاق بالنسبة إلى الحرابة، فإن جانباً كبيراً من الفقه يرى أن الحدود جميعاً تسقط بالتوبة، أي أنها لا تقام على من تاب بعد الفعل وقبل إقامة الحد، وقيل في ذلك «ليس على تائب قطع»، أي أن من يتوب من جريمة السرقة لا يقام عليه حدها. وورد عن النبي، (ﷺ)، ما يفيد أن العقوبات الحدية عقوبات تطهيرية، لا تقام إلا برغبة المذنب حتى يتطهر، وأن له أن يوقفها إن تاب (على نحو ما يقول غالب الفقهاء، أو إن رغب في الفرار منها). فبعد أن طُبِّق حد الزنا على امرأة (تدعى الغامدية)، قرر الصحابة للنبي أنها حاولت الفرار عندما بدءوا إقامة الحد عليها، غير أنهم لم يُمكِّنوها من الفرار، وأقاموا الحد عليها حتى ماتت، فغضب النبي، (ﷺ)، وقال: «هلا تركتموها!» أي أنه كان الأصح ـ ويكون من الصحيح ـ ألا تقام عقوبة حدية على مذنب يرغب في الفرار منها أو وقفها، أي يرغب في إسقاطها عنه بإرادته. أما عن القصاص، فما ورد في القرآن هو عن القصاص في القتلى فقط: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عليكمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى**﴾ (سورة البقرة: الآية ١٧٨). أما قاعدة «عين بعين، وسِنٌّ بسِنٍّ» [lex talionis]،

فقد وردت في القرآن الكريم إشارة إلى ما كان قد فرض على اليهود في التوراة، ولم يرد كحكم تُخاطب به جماعة المؤمنين وينبغي تطبيقه شرعاً عليهم: ﴿**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا** (في التوراة) **أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ**﴾ (سورة المائدة: الآية ٤٥). وقد أدخل الفقهاء قاعدة عين بعين وسن بسن إلى التشريع الإسلامي بناء على قاعدة وضعوها تقول: «شرع من قبلنا شرع لنا إلا ما نُسِخ»، وعلى حديث للنبي، (ﷺ)، أشار إلى القصاص في الجروح، لكنه لم يحدد عيناً بعين وسنّاً بسن. وإذا كان يطلق على الفقه الإسلامي ـ خطأً ـ تعبير «الشريعة الإسلامية»، وكان ثَمَّ خلط لذلك بين القاعدة الشرعية التي وردت في القرآن الكريم أو السنة النبوية وبين القاعدة الفقهية التي وضعها الفقهاء اجتهاداً، فإن العقل الإسلامي أصبح يرى أن قاعدة «عين بعين وسن بسن» قاعدة شرعية، ومن صميم الشريعة الإسلامية. وهذا التقدير ـ واجتهاد الفقه ذاته ـ محلّ نظر، ذلك أن قاعدة «عين بعين وسن بسن» من قواعد الابتناء. فلو أن الله سبحانه أراد أن يفرضها على المسلمين، لورد النص في القرآن بذلك صراحة؛ لأهمية القاعدة، ووضعها الرئيس في النظام العقابي، من دون أن يتركها سبحانه للاستنتاج أو للاستنباط. ومن جانب آخر، فإن ثمة أحكاماً كثيرة وردت في التوراة ولم يطبق الفقهاء بشأنها قاعدة «شرع من قبلنا شرع لنا إلا ما نُسِخ»، مع أن هذه الأحكام لم تُنسخ، من ذلك ـ على سبيل المثال ـ قاعدة ضرب من يضرب أحد والديه أو كليهما.

والقصاص ـ في القتلى أو الجروح ـ يسقط بالعفو، سواء نتيجة دفع دية أم لا. وسقوط العقوبة الجنائية بعفو المجني عليه أو ذويه ـ إن كان قد مات ـ أمر بالغ الخطورة في المجتمع المعاصر، إذ يشجع الضغط على هؤلاء بالرهبة أو الرغبة للعفو وإسقاط العقوبة عن جناة قد يكونون من العتاة. وإن نظرة إلى أحوال الشهود أمام المحاكم تدل على كيفِ وكَمٍّ الضغوط التي يتعرضون لها لتعديل شهادتهم أو تزييفها أو تحريفها، لتوهين الدليل في الدعوى الجنائية؛ فما البال لو أن تلك الضغوط أجازت إسقاط الدعوى الجنائية ذاتها؟!

إن النظام القانوني المصري ـ حين يجيز التنازل عن الدعوى المدنية، لا الدعوى الجنائية التي تظل ملكاً للمجتمع كله، تباشرها عنه النيابة العامة ـ هذا النظام هو أصلح النظم في الظروف الاجتماعية المعاصرة، وهو اجتهاد سديد يحمي

الناس من عسف الناس، ولا يخالف الدين أو الشريعة.

وإذا كانت العقوبات الحدية ـ مع التجاوز ـ ستة حدود فقط، فإنها لا تكفي لمواجهة الجرائم التي استُحدثت بعد التنزيل، والتي ما زالت تُستحدث مع حركة الحياة الجارية؛ مثل: جرائم الرشوة والتجسس، والتزوير والتزييف، والاختلاس والغدر والتربح، وهتك العرض واللواط، والحريق العمد والتهديد، ومثل جرائم المخدّرات، والمباني والمرور، والتسعير. لذلك، فقد ابتدع الفقه ما يسمى التعزير. وبمقتضى قاعدة التعزير، يجوز لوليّ الأمر ـ رئيس الدولة أو المجلس التشريعي، حسب الأحوال ـ أن يُؤثِّم أي فعل يرى فيه إخلالاً بالأمن، أو تحيُّفاً على حقوق الناس، أو عدواناً على أموالهم وأعراضهم، ويضع له أية عقوبة يراها، حتى ولو كانت الإعدام.

وفي تقديرنا أن التعزير هو النظام العقابي الأساسي في الإسلام، ذلك أنه يواجه جميع صور الجرائم التي تحدث من الناس، وفي الحال أو في الاستقبال، كما أنه يمكن أن يواجه بالعقاب حالات عدم توافر شروط تطبيق العقوبات الحدية (وما أكثرها)، فيوقع القاضي عقوبة تعزيرية على المذنب بدلاً من إقامة الحد. هذا فضلاً عن أن التعزير هو النظام الذي يمكن، بناءً عليه، توقيع عقوبات في حالات القصاص، عند عفو المجني عليه أو ذويه، وفقاً لما يحدث حاليّاً في النظام الجنائي المصري.

بهذا تكون كل أحكام القوانين الجزئية في مصر هي من قبيل التعزيرات، ولا يوجد أدنى خلاف بينها وبين الشريعة الإسلامية أو الفقه الإسلامي، إلا الاختلاف في الاجتهاد الذي تقتضيه ظروف العصر، وأحوال الناس.

هذه هي دعوى الفتن الشرعية أو تطبيقها، بإيجاز شديد يقتضيه المجال. إن أُخِذَت من جانب الدين والشريعة والعلم والعقل بدا أنها دعوى بغير داعٍ، وصيحة لا مبرّر لها، ونداء لا حق فيه؛ لِما سلف بيانه من توافق القوانين المدنية المصرية، وقوانين الأحوال الشخصية، والقوانين الإجرائية، مع أحكام الشريعة والفقه. ولأن للحدود شروطاً لم تتحقق لتطبيقها، وإذا تحققت ـ وهو أمل بعيد ـ فإن المجتمع مأمور بالتعافي فيها والتغاضي عنها. فإذا وصل أمرها إلى القاضي ـ رغم كل ذلك ـ فهو مدعو لإسقاطها بأية شبهة (وحتى الاعتراف يمكن أن يكون شبهة تُسقط الحد كما رأى السلف الصالح).

أما حين يُنظر إلى دعوى تقنين الشريعة كشعار يُرفع، أو سياسة تُتبع، أو قول للمزايدة، أو هدف للوصول إلى السلطة، فإنه يكون أمراً خطيراً جدّاً، يهدد صميم الدين، ويخلط بين ما أنزل الله وما جاء من الناس، وينقض النظام القانوني المصري، ويُقوِّض الفقه وأحكام المحاكم المصرية على مدى قرن من الزمان.

ولا يمكن أن ينتهي البحث ـ مع ذلك ـ من دون التعرض لعدة مسائل تتصل بالموضوع اتصالاً وثيقاً، على أن يكون التعرض لها بإيجاز شديد، حتى إذا ما سنحت فرصة للإفاضة، اتسع البحث وزاد.

أولاً: تضمَّن القرآن الكريم والسنة النبوية مبادئ راقية جدّاً، وأحكاماً سامية عظيمة، غير أن الباحث العاقل المدقق لا يمكن أن يتحامى بهذه الأحكام وتلك المبادئ، ويتعامى عن الأسلوب الذي تم به تطبيقها، على مدى التاريخ الإسلامي، طوال أربعة عشر قرناً، منذ انتهى عصر الخلفاء الراشدين (سنة ٢٨هـ). فالتحدّي بالمبادئ الرفيعة يكون قصوراً شديداً، ومغالطة أشد إن هو غفل أو تغافل عن أسلوب التطبيق، طالما كانت القاعدة الصحيحة ـ في الحكم الإسلامي ـ أن المبدأ لا ينفصل عن تطبيقه، وأن النظرية لا تُقتطع من الواقع. وعلى قدر سمو المبادئ والأحكام الإسلامية، كان التدني في التطبيق وسوؤه في كل العصور الإسلامية، وحتى العصر الحاضر، مما يبدو معه التطبيق السليم أمراً شاذاً، وعملة نادرة، تعود إلى ظروف استثنائية، أو لشخص غير عادي، أو تكون مجرد نزوة غامرة، أو محض حادثة عابرة.

ومن أجل ذلك، كان واجباً على من يتكلم عن مبادئ الشريعة الإسلامية أو أحكامها ـ إن كان ثَمَّ حديث بعد ما سلف ـ أن يتعرض بتفصيل واضح محدد لأسلوب التطبيق، وإجراءات التحقيق، وأن يبين بأسلوب علمي كيف يمكن تغيير الواقع لتفعل فيه المبادئ السامية فعلها الصحيح، وتؤتي ثمارها الفعالة، فلا يزيفها الواقع الرديء، ولا يحرفها المطبق الشرير.

ثانياً: يوجد فارق كبير بين الشريعة الإسلامية التي يمكن أن تكون ـ تجاوزاً ـ الأحكام التشريعية الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية، وبين الفقه الإسلامي، وهو مجموع المذاهب والآراء التي صدرت عن الفقهاء والعلماء والقضاة المسلمين. والخلط بين الشريعة والفقه ـ وهو أمر شائع في العقل الإسلامي ـ خلط بين ما أُنزِل

من الله وما جاء من الناس، وهو خلط محظور بشدة في الإسلام.

ثالثاً: منذ عهد عمر بن الخطاب (عامين بعد وفاة النبي)، رأى المسلمون أن بعض الأحكام التي نص عليها القرآن الكريم، ولم تُنسخ منه، قد جاوزتها الأحداث والظروف، فبدَت أحكاماً مؤقتة، يقتصر تطبيقها على وقت معيّن، فلا يمتد بعده، ويتّصل نطاقها بظروف خاصة، فلا يتجاوزها أبداً. ومن ثم، فقد اعتبروها أحكاماً وقتية خاصة بفترة معيّنة، أو متصلة بظروف خاصة، وقفوا تطبيقها بعده. من ذلك، الأحكام الخاصة بحقوق المؤلفة قلوبهم في الصدقات، وحق الفاتحين في اقتسام الأراضي المفتوحة كغنيمة لهم، وزواج المتعة الذي ما زالت الشيعة تعتّد به ـ خلافاً لرأي السنة ـ عملاً بالآية الكريمة: ﴿**فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً**﴾ (سورة النساء: الآية ٢٤).

واستخراج قاعدة من هذه الوقائع، أو محاولة تنظيرها أمر هام جدّاً قعد عنه الفقه الإسلامي، غير أنه، ولا شكّ، يفيد حق المجتمع في تجاوز بعض الأحكام إذا ما رأى أنها تتعلق بوقت معيّن، أو تتصل بظرف خاص. وعلى سبيل المثال، فإن الـمُشرِّع المصري لا يستطيع أن يقنّن أحكام الرِّقِّ والتَّسَرِّي بالإماء، مع أنها واردة في القرآن الكريم ولم تُنسخ منه، وذلك لأن الرق قد أُلغِي بمقتضى الدكريتو الصادر في ٤/ ٨ /١٨٧٧م، والأمر العالي الصادر في ٢١/ ١/ ١٨٩٦م.

رابعاً: صدور قول لعلة، ثم أصبح قولاً شائعاً يتأدى في أن المشرع المصري أحدث انقلاباً سنة ١٨٨٣م عندما استبدل القوانين القائمة بأحكام الشريعة الإسلامية. وفضلاً عن الخلط في هذا القول بين الشريعة والفقه، فإن على قائله أن يدرس بجدية تطبيق النظام القانوني، أو ما يقول إنه الشريعة الإسلامية في العصر العثماني بمصر (١٥١٧ ـ ١٨٨٣م)، أي في حوالى خمسة قرون سابقة على سنة ١٨٨٣م. فلقد كان القانون في هذا العصر تعبيراً عن إدارة السلطان، وكان يسقط بموته، وإذا استمر العمل ببعض قواعده بعد ذلك، فمن باب تطبيق قاعدة عُرفية، لا إعمال قاعدة قانونية. وكان القضاة يُعَيَّنون من عاصمة الإمبراطورية في الآستانة، ولا يُعطَون مرتبات، بل كان لهم الحق في اقتضاء رسوم على القضايا يحصلون منها على رواتب لهم، ويدفعون لدولة الاحتلال ما بقي وما يلزم لتجديد ولايتهم (وفي ذلك ما فيه من إفساد للقضاة والقضاء).

وكان القضاة يفصلون في المواد المدنية فقط. ولم تطبق الحدود طوال هذه الفترة (خمسة قرون) إلا مرتين، وفي مناسبتين لم يُعمل فيهما القضاء مبادئ الإسلام من درء الحدود بالشبهات. وفي مسائل التعزير، كان عمل القضاة يقتصر على تحقيق الدعوى، ثم يُترك أمر الحكم وتنفيذه للولي أو للشرطة. وكان اختصاص القاضي ـ حتى في مجرد التحقيق ـ مقصوراً على الوقائع التي يكون فيها ثَمَّ طرفا خصومة. أما أي واقعة تتصل بأمن الدولة أو أمن الحكام (أي لا خصومة فيها بين طرفين)، فإن الحاكم أو نوّابه كانوا هم ولاة الأمر ـ دون القضاء ـ في التحقيق، وتقدير العقوبة وتنفيذها، وليس للقضاة أية صلة أو دخل في ذلك. ولم يكن القضاة مستقلين، ولم يكن هناك نظام للتحقيق أو التقاضي، ولا أسباب لأي حكم سواء صدر من القاضي، أم من الحاكم أم من نوابه، ولا نظام للطعن على الأحكام، ولا نظام للدفاع عن المتهم.

فإذا عَدَل المشرع المصري سنة ١٨٨٣م عن هذا الوضع الفاسد الرديء العشوائي إلى نظام قانوني واضح سليم عصري، رسخته مجموعات القوانين المختلفة، وحماه ورعاه القضاء المصري على مدى يزيد على قرن كامل؛ إذا عَدَل المشرّع عن العفوية إلى النظام، وعن إرادة الحاكم إلى حكم القضاء، وعن التخلف إلى العصرية؛ إذا فعل ذلك، فهل يكون قد انقلب على الشريعة الإسلامية، أم إنه على العكس، حقق العدل، وطبّق النظام (ولو تحقيقاً نسبيّاً أو غير كامل بعد)؟ والعدل هو الشريعة، كما أن الإسلام هو النظام.

خامساً: لا بد في استعمال ألفاظ القرآن الكريم من تحرّي معنى اللفظ الأصلي وقت التنزيل من دون الجري وراء المعنى الاصطلاحي الذي تحوّل إليه اللفظ عبر التاريخ، ومن خلال الاستعمال الدارج. وقد سلف بيان الأمر بالنسبة إلى لفظ «الشريعة» ويماثله ألفاظ أخرى منها لفظ «الحكم» في وجود معنيين أحدهما أصلي، والآخر اصطلاحي، «فالحكم» في القرآن الكريم لا يعني نظام الحكم السياسي، لكنه يعني الفصل في الخصومات، يعني الرشد والحكمة. من هذا الواقع، ينبغي التحرز في استعمال الآية: **﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾** (سورة المائدة: الآية ٤٤) لوصم الحكومة أو الحكام بالكفر. فمع أن لفظ الحكم في هذه الآية ـ وغيرها من آيات القرآن الكريم ـ لا يعني الحكم بالمعنى السياسي (وهذا معنى تاريخي اصطلاحي)، فإن المُجمَع عليه من المفسرين الثقات ـ نقلاً عن

النبي، (ﷺ) ـ أن هذه الآية وما تلاها من آيات نزلت في أهل الكتاب، وأنها تتعلق بهم حين يمتنعون عن تطبيق ما ورد في كتبهم من أحكام، وليس لأهل الإسلام منها شيء، أي إنها لا تطبق إطلاقاً على المسلمين، ولا يوصف بها رجل مسلم أو شعب مسلم (يُراجَع كتابنا **جوهر الإسلام**؛ حيث ورد به تفصيل للمراجع وآراء المفسرين).

سادساً: الفقه الإسلامي فقه عام شامل زاخر، غير أنه فقه القرون الأربعة الأولى من التاريخ الهجري. فمنذ القرن الرابع الهجري، أُغلق باب الاجتهاد، وتوقف العقل الإسلامي عن التخصيب والإنتاج والإبداع. ومنذ سنة ١٨٨٣، تواترت الأحكام القضائية في مصر، واجتهد الشُّرَّاح، وتتابع الباحثون حتى تكوَّن فقه مصري جديد، انتقى من الفقه الإسلامي أفضل ما فيه، وزاد عليه شمولاً وتنوعاً ودقة وإحكاماً وعصرية. وقد انتشر هذا الفقه في كثير من البلاد العربية نتيجة نقل القوانين المصرية، وإثر اجتهاد القضاة المصريين، وأصبح من اللازم على الجميع ـ شعوباً وقضاة وحكومات ـ أن يحموا هذا التراث الضخم، وألا يعملوا على السماح ـ وإن بجهل ـ على هدمه وتقويضه.

سابعاً: في القرآن الكريم: ﴿**وإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الأَمْنِ أو الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾ (سورة النساء: الآية ٨٣). وروي عن النبي، (ﷺ)، أنه بعث أحد ولاته (معاذ بن جبل) إلى اليمن، فسأله: «بِمَ تقضي بين الناس؟» قال: «بكتاب الله (القرآن)». فسأله النبي، (ﷺ): «فإن لم تجد؟» قال: «بسُنة نبيه». قال النبي، (ﷺ): «فإن لم تجد؟» قال: «أجتهد برأيي ولا آلو». وبناء على ذلك وعلى الآية المُنوَّه بها، فقد قيل إن الاجتهاد في الإسلام فريضة (ولو أننا لا نرى أن الآية تفيد الاجتهاد في مسائل الرأي، أو هي تعني الاستنباط من القرآن الكريم، فالواضح أنها تتصل بحالة نفسية لآمنين أو خائفين، وأن الاستنباط هو استعلام من الرسول أو من أولي الأمر عن حقيقة الحال).

ومع القول بأن التفكير أو الاجتهاد في الإسلام فريضة، فإن ثَمَّ فارقاً كبيراً بين القول والفعل، بين الشعار والتطبيق، بين النظرية والتاريخ، فلقد وُضعت للاجتهاد محاذير كثيرة جعلت منه ترديداً لأقوال السابقين، وتقليداً لآرائهم وأحكامهم. ثم فُرضت شروط كادت أن تجعل منه وقفاً على طبقة أو جماعة شكلت في الواقع ـ وعلى الضد من تعاليم الإسلام ـ هيئة من رجال الدين. ولعل ما أدى إلى ذلك ـ

فضلاً عن النظم البغيضة، وميل النفوس الضعيفة إلى الاتِّجار بالدين ـ هو الخلط بين الشريعة والفقه، والاضطراب القائم في ما يتصل بالعبادات وما يتعلق بالمعاملات. فمع أن الأحكام التشريعية في القرآن الكريم ـ على ما أنف بيانه ـ قليلة جدّاً، لا تغطي جميع المعاملات، ولا تحكم كل الجرائم، فإنه نتيجة للخلط بين الشريعة والفقه أصبح العقل الإسلامي يرى أن الفقه هو الشريعة.

وما دام الفقه عامّاً شاملاً زاخراً، فإن الشريعة ـ في التقدير المختلط ـ تكون عامة شاملة زاخرة، ولا محل لأية إضافة إلى ما يظن الظانُّ أنه جاء من الله، إلا بالابتناء لا بالابتداء، أو بالاتباع لا بالابتداع. ومن جانب آخر، فإن الفقه الإسلامي لم يضع نظرية واضحة دقيقة تفصل ما بين العبادات والمعاملات في الأحكام، ومن ثم في الاجتهاد. ونظراً لأن العبادات كاملة وتوقيفية، فإنه يكون من البديهي أن الاجتهاد بشأنها يكون في الفروع التي يُحتمل أن تَجِدَّ، لا في الأصول الثابتة الراسخة التي لا تتغير. والاجتهاد حين يحدث في أمور العبادة، يحدث بطريق القياس (أو الاستنباط كلفظ القرآن) من الأصول، بطريق الابتناء عليها، لا الابتداء لما لا يوجد. أما المعاملات، فإنه من المتصوَّر ـ بل من الضروري واللازم ـ أن تحدث وقائع، وأن تَجِدَّ حالات لم تحدث على عصر النبي، (ﷺ)، ولا عصر إنشاء الفقه، ومن ثم كان من الضروري ـ بل من المتعين ـ أن يكون الاجتهاد في مسائل المعاملات على سبيل الابتداء لا الابتناء، بطريق الابتداع لا بطريق الاتباع، بالإنشاء والاستحداث، وليس بمجرد القياس على آراء سابقة، أو الاستنباط منها.

بل وحتى مع فرض وجود رأي فقهي واضح في مسألة من مسائل المعاملات، فإن العدول عنه إلى رأي آخر ـ بالابتداء والابتداع ـ فريضة إسلامية إذا كان الرأي الجديد هو الأصلح للمجتمع أو الأوفق لظروف الناس. وقد رأى بعض الفقهاء جواز الخروج على النص الصريح (في مسائل المعاملات) برأي جديد إذا كان ذلك في صالح الناس، ولا يكون ذلك بداهة إلا بطريق ابتداء الرأي، لا ابتنائه على النص؛ لأن الرأي خروج على النص ذاته.

ولو أن الفقهاء ملكوا قدرة التنظير، وحاولوا ربط آرائهم هذه بما حدث في عصر عمر بن الخطاب من تجاوز بعض الأحكام الثابتة في القرآن الكريم، لتغيّر في الظروف والأحوال، لو أن الفقهاء نظَّروا هذه التصرفات والآراء، لكانوا قد وصلوا

إلى نظرية عامة في وقتية الأحكام، لكنهم لم يفعلوا ذلك في هذا الصدد، وفي حالات كثيرة أخرى؛ بل تركوا المسائل واقعة واقعة، ونظروا إلى الأمور حالة حالة، ومن ثم افتقد الفقه روح التنظير، ومَلَكَة التقعيد.

وفي ما يتعلق بضرورة الاجتهاد لمسايرة الوقائع المستجدة، والظروف المتغيرة، يقول ابن عابدين (الفقيه الحنفي): «كثير من الأحكام يختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، ولحدوث ضرورة، أو فساد الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه، لزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة الإسلامية المبنية على التخفيف ورفع الضرر». ويقول الزيلعي (الفقيه الحنفي): «إن الأحكام قد تختلف باختلاف الأزمان». ويقول ابن القيم (الفقيه الحنبلي): «إن الله أرسل رسله، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط والعدل، إذا ظهرت أمارات الحق وأسفر صُبح العدل بأي طريق كان، فثَمَّ شرع الله، ودينه ورضاه، وأمره»، ثم يضيف: «إن الله سبحانه وتعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأمارته في طريق واحد وأبطل غيره من الطرق، بل بيَّن مما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل، وقيام الناس بالقسط، فإذا وُجد هذا الطريق، وجب الحكم بموجبه وبمقتضاه». ويقول الطوفي (الفقيه الحنبلي): «إذا تعارض النص مع المصلحة، قُدمت المصلحة على النص. قيل هذا التفاف على النص، قال: بل هو تحقيق للنص؛ لأن النص إنما أُنزِل ليحمي مصالح الناس. قيل: النص أدرى بالمصلحة؛ لأنه جاء من عند الله أو من عند الرسول، قال: النص ثابت والمصالح متغيرة، وأخذها في الاعتبار اعتبار للنص كله وللحديث النبوي القائل: «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»». ويقول أبو الوفاء بن عقيل: «السياسة هي العمل بالأصلح. قيل لا سياسة إلا ما وافق الشرع، قال: «السياسة هي الأعمال التي يكون الناس معها أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد وإن لم يأتِ بها الشرع، ذلك أنه ثَمَّ فارق بين القول بأن السياسة ما وافق الشرع والقول بأن السياسة ما نطق به الشرع؛ فالأول مقبول والثاني مرفوض»».

هذا هو أمر الاجتهاد ورأي الفقهاء ـ من شتّى المذاهب ـ فيه، فما الذي دهى جيلنا حتى يُعرِض عن هذا الفتح العقلي العظيم، ويعزف عن إعمال العقل وممارسة الاجتهاد، ثم يتعلق بألفاظ جوفاء، أو عبارات بغير معنى، أو مفاهيم خاطئة، أو آراء متناقضة؟ ما الذي أصاب الجيل وقادته حتى يتمّسك بالشكليات، ويتشبث بالهامشيات، ويأبى الاجتهاد الذي هو فريضة إسلامية، ويرفض التجديد وهو سنة

الحياة؟ هل هي ردة عقلية وردّة حضارية، أم جهل مُركَّب، أم سبات وبائي؟

هل قصدت القوانين المصرية الأساسية (ولا نقول الاستثنائية) إلا تحقيق العدل في المجتمع؟

وهل عمل القضاء المصري ـ وما زال يعمل بجد ودأب واجتهاد ـ إلا لإقامة العدل، وإحقاق الحق، وإشاعة الأمن؟ فإذا جاز بعد ذلك كله ـ وهو غير جائز ـ أن يقال إن هذه المحاكم وتلك القوانين تخالف الشريعة، ولا تحكم بما أنزل الله، أفليس ثمة رشيد يسأل: ما الشريعة؟ وما أنزل الله؟ إن ما سلف رد كافٍ ـ وإن كان موجزاً ـ لتحديد لفظ «الشريعة» ولفظ «الحكم»، يضاف إلى ذلك أن القواعد الفقهية (التي يقال خطأً إنها قواعد شرعية) تقول إنه حيثما تكُن المصلحة، فثَمَّ شرع الله، وإن السياسة هي ما وافق الشرع، لا ما نطق به الشرع، وإن المصلحة مقدمة على النص. فإذا كان في القوانين المصرية ـ على سبيل الجدل، وليس الجدل كالحقيقة ـ أمر مخالف لنص، أو مناقض لرأي، أليس في آراء الفقهاء ـ المنوه عنها ـ ما يسوغه لقيام المصلحة، على الأقل في دفع فتنة، ورد بلاء، لا يعلم إلا الله لمصلحة مَن يكون؟ وماذا وراءه من مقاصد؟ وكيف يكون أثره ومداه؟

ثامناً: نشر أحد السادة الزملاء مقالة في مجلة **القضاة** (العددان الثالث والرابع، أذار/مارس نيسان و/إبريل ١٩٨٦، المجلد الخاص عن مؤتمر العدالة الأول)، وجاء في الصفحة ٤٤ عن القوانين المصرية: «ينبغي أن نلاحظ أن هذه التقنيات القائمة لم تَصدُر ـ حين صدرت ـ على أساس أن مصدرها أحكام الشريعة الإسلامية، فنية المشرع في هذا الشأن غير قائمة.. وإعمال شريعة الإسلام يتطلب النية، بشأن كل أمر يتصل بالدين... ثم يجب أن نُراجع هذه الأحكام التي يبدو عدم تعارضها مع الشريعة.. ونعيد إصدار التقنين كله من جديد»[٧]. ونحن نرجو من السيد الزميل أن يراجع نفسه في ما كتب، فإن النية أمر لازم في الإسلام للأفراد (للأشخاص الطبيعيين، لا للدول، ولا للحكومات) حين يتصل الأمر بالعبادات. أما ما يتعلق بالمعاملات، فإن الأمور جميعها تسري على الظاهر (والله يتولى السرائر)، والعقود

(٧) انظر **مجلة القُضاة**، العددان الثالث والرابع لشهري مارس/ آذار وإبريل/ نيسان ١٩٨٦، الصفحة ٤٤.

والتصرفات تصح من دون استتار النوايا. ولم يقل أحد من قبل إن النية مطلوبة من الدولة أو الحكومة عند إصدار تشريع لتكون له شرعية. وكيف يكون ذلك؟ هل يعني أن تقوم النية لدى رئيس الدولة، أم لدى رئيس المجلس التشريعي، أم لدى رئيس مجلس الوزراء، أم عند رؤساء اللجان التشريعية، أم في نفوس أعضاء المجلس التشريعي؟ وهل يؤخذ في أمر النية برأي الأغلبية، أم بشرط الإجماع؟ وهل يجوز مع ذلك أن يدفع دافع بعدم شرعية القانون لعدم توافر النية، أو للشك في النيات؟

إن هذا القول لبدعة، فلقد كان قال من قبل إن القوانين المصرية مخالفة للشريعة، فلما انجلى الأمر بعد طول ظلام، وأُسقط في الأيدي بعد كثرة تشكيك، ووضح ألا خلاف إطلاقاً أو أن الخلاف يسير يمكن تجاوزه بالاجتهاد، أو بإقرار الواقع؛ درءاً للفتن، ومنعاً للبلاء، واعترافاً بالمصلحة لـمّا وضح ذلك، وظهرت البدعة بأن هذه القوانين قد صدرت موافِقة للشريعة من دون أن ينتوي المشرع ذلك، وأنه لا بد من أن يقيم النية، ثم يعيد إصدارها. فهل ثمة جدية في ذلك، أم أن كل المقصود هو إلغاء القوانين المصرية (والمصرية بالذات)، وإعادة إصدارها على نحو معيّن ليكون لبعض الناس في ذلك حق معيّن، ووصاية خاصة، أم أن الهدف هو هدم النظام القانوني كله، والنظام القضائي بأكمله، حتى يعاد تأسيس هذا وذلك على صيغ جديدة، ونيات مبتدعة لم يقل بها أحد في الأولين، ولا في الآخرين؟

إن أخذ الدين بمنطق السياسة، وفهم الشريعة بأسلوب الشعارات أمر خطير جدّاً على الدين وعلى الشريعة، وعلى الإسلام والمسلمين. وهو ينذر بأوخم العواقب في مصر؛ لأنه ضمان بقسمة الوطن قسمين، وشطر النظام القانوني شطرين، وشق النظام القضائي شقين؛ فضلاً عن أنه إيذان بنقض النظام القانوني كلّه، وتقويض النظام القضائي بأجمعه، وإهدار الفقه المصري الإسلامي المعاصر؛ كل هذا سبب حقيقي من الدين، ودفاع سليم عن الشريعة.

القسم الثاني

الديمقراطية

الفصل الخامس

محمد ناصر ــ الثورة الإندونيسية

وُلد محمد ناصر في سومطرة (إندونيسيا، عام ١٩٠٨م - وتوفي عام ١٩٩٣م)، وهو يُعدّ واحداً من ضمن أوائل الإندونيسيين الذين تلقوا تعليماً أوروبيّاً. فجمع ما بين هذا التعليم الأوروبي وعقيدته الإسلامية؛ لكي يضع تفسيراً عصريّاً للإسلام، روَّج له حال كونه زعيماً لجناح التطور والحداثة بمجلس الشورى الإسلامي الإندونيسي (حزب ماشومي Masjumi party) في فترة ما بين أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين.[١] ولقد تقلَّد ناصر منصب رئيس الوزراء قرابة عام كامل من ١٩٥٠م حتى ١٩٥١م، وذلك بعد أن نالت إندونيسيا استقلالها. بعد ذلك، وبفضل خطاباته ولقاءاته، عُرف ناصر «بأنه بطل الديمقراطية الليبرالية البرلمانية».[٢] وفي هذا المقال التالي منذ عام ١٩٥٥م، يحثّ ناصر العالم الإسلامي أن يتقبل الدولة الإندونيسية العلمانية (تماماً كمقالَي كبير وزُفر المذكورين في هذا المجلد). أما في عام ١٩٥٨م، فقد بدا وكأن ناصر قد تخلّى عن هذا الرأي بعد أن أُزيح على يد حركة ثورية إسلامية في سومطرة، وقضى العديد من السنوات في السجن، ومن ثم عاد بأفكار عقائدية أكثر شدةً وتعصّباً. وتبنّى الجيل الأحدث من الإصلاحيين الإسلاميين بإندونيسيا، يمثلهم في هذا

---

(١) انـظـر: Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia* (Ithaca, N.Y.: Modern Indonesia Project, Southeast Asia Program, Cornell University, 1970); Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942* (Singapore: Oxford University Press, 1973).

(٢) انـظـر: Peter Burns, *Revelation and Revolution: Natsir and the Panca Sila* (Townsville, Australia: Committee of South-East Asian Studies, James Cook University of North Queensland, Southeast Asian Monograph Series No.9, 1981), p. 31.

المجلد نورشوليش مجيد، وجهة النظر التي تؤمن بأن ناصر يُعد فارساً متمرداً من الحرس القديم.(٣)

لقد حاربنا من أجل دولة مستقلة، وبدأت ثورتنا منذ السابع عشر من أغسطس/آب عام ١٩٤٥م، إلا أن كفاحنا من أجل الحرية بدأ قبل ذلك الوقت.

ظل الكفاح بين الشعب الإندونيسي وحكومات المستعمرات الهولندية تسع سنوات، وكان ذلك عن طريق تأليب قوى سياسية ضد قوى سياسية أخرى. ولقد بدأ هذا الكفاح في عام ١٩٠٥م [في الواقع، لقد بدأ في عام ١٩١١م - وذلك كما ذكر المترجم من اللغة الأم الإندونيسية إلى اللغة الإنكليزية] بمبادرة من حاجي سمنهودي، Haji *Samanhudi* (الذي تُوفي عام ١٩٥٦م)، وأصدقائه في جمعية الأعمال الإسلامية Islamic Business Association (The Sarekat Dagang Islam). ولقد أعقبها في عام ١٩٠٨م جمعية هاي إنديفور High Endeavor (Budi Utomo). وفي عام ١٩١٢م، ظهر لأول مرة حزب الجمعية الإسلامي Parati Sarekat Islam، الذي يُعد أول مؤسسة نظامية. وهنا كانت اللحظة التي بدأنا فيها تحريض القوى السياسية ضد الاستعمار ومؤيديه، وذلك بالاعتماد على القوى السياسية للجمهور.

إلا أنه في الواقع، وفي ما يتعلق بالكفاح من أجل استقلال إندونيسيا، أو على الأقل دفاعها عن نفسها ضد الخضوع أو القهر، يتحتّم علينا أن نذكر أمثلة كثيرة، وأبطالاً كُثراً ضحَّوا بأنفسهم من أجل إندونيسيا قبل تلك الفترة بكثير. ومن هؤلاء الأبطال: السلطان حسن الدين Sultan Hasanuddin (سلطان جاوا، الذي ولد عام ١٦٥٣م، وتوفي عام ١٦٦٩م)، وتانجو تشي دي تيرو Teungku Cik de Tiro (عالم دِين بآتشيه، الذي توفي عام ١٨٩٠م)، والإمام بونجول Imam Bonjol (أحد الإحيائيين من سومطرة، الذي توفي قُرابة عام ١٨٣٧م)، وديبونيغورو Diponegoro (أمير جاوا، الذي توفي عام ١٨٥٥م)، والسلطان هدايات Sultan Hidayat [قد يكون هداية الله، سلطان البانجار، الذي حكم عام ١٨٦٠م - ١٨٦٢م] وغيرهم

---

(٣) انظر: Mark R. Woodward, "Natsir, Mohammad," in John L. Esposito, editor, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), volume 3, pp. 239-240.

العديد ممن قدّموا أمثلة عظيمة لا تنضب عن التضحية بالنفس.

وفي نهاية القرن التاسع عشر أو بداية القرن العشرين، كانت قوى الاستعمار تكسر شوكة المقاومة الشعبية في بعض البقاع. ومع ذلك، لم يتوقف الأهالي عن حمل أسلحتهم سريعاً ضد الاستعمار في بعض الأماكن من أراضيهم، مثل سولاويسي وسومطرة وغيرهما. لقد كانوا جميعاً مدركين حقيقة ضعفهم فيما يخص الأسلحة والموارد، ولكنهم كانوا يملكون أسلحة من نوع مختلف، فقد كانوا يملكون سلاحاً روحيّاً ـ كما يقول الناس هذه الأيام ـ سلاح اليقين والحزم في عزمهم على الدفاع عن وطنهم وأنفسهم ضد الاستعمار.

السيطرة الاستعمارية لرجل على حساب آخر

واجه الناس أعظم قوة عسكرية وأكبرها من المستعمرين بفضل مثل تلك الأنواع من الأسلحة؛ حيث تعتمد قوتهم الروحانية على نحو رئيس على الإيمان بتعاليم الله: أنهم ملعونون إذا ما تركوا أنفسهم خاضعين لغيرهم. وقد تأصلت مثل تلك الاعتقادات في أرواحهم وأجسادهم، ولا يوجد أي احتمال للتوافق بين العقيدة الدينية والاستعمار. وقد خالفت روح العقيدة الإيمانية لديهم نظام الاستبداد «استغلال الناس أحدهم للآخر»، كما يقول البعض في هذه الأيام، مخالفة تامة. سيشعرون وكأنهم لم يُتِمُّوا أوامر الوحي الإلهي، وكأن عقيدتهم لن تكون تامة إذا ما سمحوا لأنفسهم ولعشيرتهم أن يكونوا عُرضةً للاستغلال على يد جموع أو طوائف أخرى. وكان هذا ما يجب أن يكون، فهذا الدين الذي يعتنقونه قد ذكر ضمن أهم تعاليمه أنه يتعيّن على كل فرد أن يعارض جميع حالات السيطرة والاستغلال لرجل لآخر بأي شكل من الأشكال.

ويدعو جوهر تعاليم الإسلام إلى الثورة، وإلى محو ومعارضة جميع أشكال الاستغلال سواء كان هذا الاستغلال يحمل اسم الإمبريالية أو الرأسمالية، أو الاستعمارية أو الفاشية، حتى الشيوعية. ولقد تُرك هذا السؤال مطروحاً لأي شخص مهتّم بالمسميات. ومن هذا القبيل، عاشت روح الحرية مشتعلة في عقول وأذهان المسلمين في إندونيسيا. ولقد أصبحت هذه الروح على مدار العديد من القرون مصدراً للقوة بالنسبة إلى شعوبنا، ولقد كانت هي أيضاً تلك الروح نفسها التي دفعت إلى إعلان استقلال جمهورية إندونيسيا في عام ١٩٤٥م.

الأمة الوسط

بمجرد سماع بيان استقلال إندونيسيا، ظهرت معالم الدهشة والانبهار والمفاجأة على جميع شعوب العالم، ولم يكن ذلك بفعل المفاجأة فقط، فقد اتخذت إندونيسيا لنفسها وضعاً غير الذي كان متوقَّعاً لها منذ البداية. ولقد وصف الهولنديون الشعب الإندونيسي بـ «أكثر شعوب الأرض حلماً»، إذ تميزوا بسهولة الانقياد، ورضاهم بالخنوع لمن عرفوا بأنهم أسيادهم. ولكن فجأة، تمرَّد هذا الشعب الطائع المسالم، وانسلخ من ضعفه، بل تغيَّر تغيُّراً جذريّاً.

وإذا كان الشعب الإندونيسي قد شُبّه بالخِراف أو الماعز التي لا تعلم شيئاً سوى الانقياد، فقد تمرّد هذا الشعب، فجأةً، وتحوّل إلى نمور شرسة بإبدائهم تلك الشجاعة والجسارة التي فاقت المعتاد، لدرجة أنهم أذهلوا شعوب البلدان الأخرى. ومن ثم، وقعت تلك الأحداث في كل من سورابايا وسيمارانج، بالإضافة لباندونغ وغيرها في أنحاء إندونيسيا طولاً وعرضاً، فبدا وكأن شعبنا قد دفن في أعماقه كنزاً من الجسارة قُدِّر لها أن تنبعث منفجرة حينما حان الوقت المناسب. ولقد حمل الشعب الإندونيسي هذا السلاح الروحي في وقت افتقر فيه تماماً إلى الأسلحة اللازمة لردع قوات الحلفاء التي سعَت لعودة الهولنديين، فلقد كان سلاحاً أيقظه الزعماء والرجال في الصفوف الأولى للثورة، فقد سكن النداء الروحاني الذي لطالما تردد في آذان هؤلاء الناس، وقلوب الجموع من الناس.

الله أكبر

لقد سمعنا النداء والدعوة على إذاعات الراديو، والتي تهدف لقيادة قوى الشعب الخفية. يتذكر الملايين منا، رجالاً ونساءً، شيوخاً وأطفالاً، مناشدات واستغاثات بونج تومو (Bung Tomo) سوتومو (Sutomo)، وهو أحد القادة الثوريين، عاش في الفترة من عام ١٩٢٠م ـ ١٩٨٣م) عبر راديو سورابايا (Surabaya) (في عام ١٩٤٦م). فلقد دعا علماء الدين من كل أنحاء إندونيسيا بهذا النداء «الله أكبر». وإننا لنُكِنُّ بالفعل كل الاحترام والتقدير لمثل هذا البطل الصغير بونج تومو، ونشعر بالفخر بفضله. فلم يكن الأمر لمجرد أنه أبدى شجاعة منذ بدء هذا الكفاح، إنما لأنه كان على دراية بما لا يعلمه كثير من الناس، فهو يعلم تحديداً أين تكمن تلك القوى التي ستنقذ أمتنا؛ فلقد رفع الأغلال عن قلوب الحشود من الناس بعبارة «الله أكبر».

وكان يعلم أين يمكن أن نجد الأصدقاء، ليس أي أصدقاء، ولكن الذين يستطيعون إشعال الحماسة بين الناس، ورفع معنوياتهم، وحثهم على الوصول إلى ذروة طاقتهم للدفاع عن وطنهم. ولقد سعى لأن يكون هؤلاء الأصدقاء من ضمن الـمُرشدين الروحانيين، الذين لم تُذكر أسماؤهم في الصحف والمجلات، بل ولم تُدرج أبداً في قائمة قادة الأحزاب السياسية. وسعى أيضاً إلى هؤلاء المرشدين الروحانيين الذين يُطلق عليهم علماء، في القرى. ولقد صرخ بأعلى صوته؛ قائلاً: «دعونا معاً نُدمِّر تلك الأغلال التي أغشت قلوب الناس وعقولهم بنداء (الله أكبر)». وبهذه الطريقة، ازدادت الطاقة المطلوبة، وعلَت الهمّة أكثر مما هو مطموح إليه. وكانت هذه من ضمن الأسلحة المادية التي يمتلكونها.

أما عن هؤلاء المقاتلين الصغار (مقاتلو الحرية) (pemuda)، فقد مثلت تلك الاستدعاءات مفتاح قلوبهم، فلم يترددوا في أن يشكلوا من أنفسهم قوات دفاع، وحواجز وعوائق، من أجل حماية أراضيهم وقُراهم من رصاصات العدو. وسقط العديد منهم أبطالاً وفرساناً، بل وشهداء أيضاً. حتى النساء لم يرغبن في التخلف عن أدوارهن، حتى ولو كانت بسيطة في مثل هذا الوقت. وأصرَّ العجائز على عدم الاستسلام داخل منازلهم والبقاء من دون دور مهم يُنقذ أوطانهم، وكل هذا من دون أجر أو راتب، فلم يأمرهم أحدٌ قط بالخروج للمعركة أو الدفاع عن بلادهم، بل كانت قلوبهم الطاهرة تلك هي من تصدر الأوامر بعدم الاستسلام، والاستجابة لنداء «الله أكبر».

العلامة المقدسة

لقد أصبح النداء المقدس بمثابة إشارة لهؤلاء الذين يطلقون النداء، فكان من الواضح أن لديهم قوى محفِّزة في أوساط الشعب الإندونيسي تستطيع توجيه هذه الطاقة وإعمالها لمواجهة تلك المصائب والمخاطر التي تأتي من خارج البلاد. فهي لم تكن مجرد حافز يُثير الشعب ويُوحده؛ كي ينتصر على أي عدو يسعى للطغيان على بلاده، بل كانت قادرة على تشكيل طاقة الشعب وتفعيلها إلى أقصى درجة ممكنة، حيث إنه إذا تمكن أي شخص مؤهل من توجيهها، فقد يساهم ذلك في نهضة هذه الأمة. فأي قائد يُدرك هذا ويعيه جيداً، بل ويستطيع استخدام تلك القوة الكامنة، وتفعيل طاقة شعبه لهو قائد محظوظ. وعلى الصعيد الآخر، يُصبح مصير

الدولة التي لا يملك قادتها المهارة الكافية لاستخدام مثل هذه القوة الكامنة هو البؤس والشقاء. لذا، فإما ستنفجر، ومن ثم تصبح قوى مدمرة، أو أنها ستظل خامدةً تماماً. فنحن الآن نبحث عن الطريقة التي تُمكِّننا من تحقيق هدفنا، كما أن لدينا بعض الأسئلة التي تحتاج إلى إجابة:

ما الهدف الذي نتمنى أن تنعم به أمتنا؟

كيف نمنح معنىً للاستقلال؟

ويتعيّن علينا الإجابة عن هذين السؤالين، لمصلحة الأجيال القادمة، رجالاً ونساءً، صغاراً وكباراً.

المهمة الجليلة

نحمل على عاتقنا مهمة جليلة، وواجباً عظيماً تجاه شعبنا، فأمتنا تسطر تاريخها بين تاريخ العالم.

ويتعيّن علينا أن نجيب عن هذه الأسئلة السالف ذكرها معاً. وإذا أردنا إعطاء معنى للاستقلال، فهو بالنسبة إلينا فعلٌ يأتي في سياق التعبير عن الشكر والامتنان. يجب علينا أن نشكر الله عز وجلّ الذي، في مثل هذا الوقت القليل (خمس سنوات فقط)، أنعم علينا بهذه الإنجازات العظيمة في ما يخص استقلال إندونيسيا. فليست جمهورية إندونيسيا، التي استطعنا استعادتها والحفاظ عليها، وبالطبع نشعر بالرضا حيال ذلك، سوى مِنَّة من الله ـ عز وجلّ ـ علينا أن نشكره عليها.

بالرغم من جميع الشوائب والعيوب التي نجدها في جمهورية إندونيسيا، مثلها مثل أي جمهورية أخرى، وبالرغم من العديد من المتطلبات والحقوق غير المكتملة في بلدنا، والشعور بعدم الرضا تجاه أشياء معيّنة، إلا أنه يجب علينا تقبُّل هذه الجمهورية بمشاعر الامتنان والشكر والرضا. فوفقاً للعقيدة الإسلامية، فإن التعبير عن الامتنان وشكر النعمة فرض لا بد منه.

ولكن يجب علينا الأخذ بعين الاعتبار أن التعبير عن شكر النعم الإلهية ليس مجرد شعورك بالبهجة والفرحة مع إطلاق العنان لكل غرائز المتعة والترف؛ إذ إنه يستلزم القبول التام للأمر الواقع مع كل الفرضيات والاحتمالات سواء أكانت من ضعف أم من قوة تكمن فيها. كما يستلزم أيضاً القبول مع وجود النية للتطوير

والتجديد، تطوير وتحسين كل ما فيه نقص أو عيب، وتقوية كل ما هو ضعيف، وإتمام كل ما هو ناقص، وتحدّي أي صعوبات. وهذا هو المقصود بالتعبير عن شكر النعم الإلهية بالفعل، وليس بمجرد الشعور بالسعادة. بالتأكيد، إن هذا الأمر ليس قابلاً للرفض، أو حتى استخدام الأساليب السياسية المتَّبَعة على هذه الأرض بعد أن رأيت العديد من أوجه القصور في ما بين يديك.

أما عن هؤلاء الساخطين ـ هؤلاء الذين لا يشكرون الله على نعمه ـ فليسوا ممن يُدركون كيفية التعبير عن شكر النعم، إلا أن هناك أسلوباً واحداً للتعليم وللهداية ـ الأمر الذي نتبعه نحن ـ ألا وهو كلام الله، عز وجلّ، فتقول الآية الكريمة: ﴿**وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ**﴾ (سورة إبراهيم: الآية ٧).

وبالطبع، فنحن لا نودّ أن نكون عُصاة جاحدين وغير شاكرين، فهذه هي جمهورية إندونيسيا التي أنعم الله بها علينا، فلنعمل على دعمها وتقويتها وإعمارها من الداخل، على أساس قوي ومتين، لكي تنشأ بلادنا وتنمو بعزة ورفاهية من الآن فصاعداً.

ولذلك، فإن الإجابة عن السؤال: «ما أفضل طريقة للحفاظ على جمهوريتنا، التي هي نعمة من الله، وتنميتها؟» ليست بالأمر الصعب، إذا اتخذنا العقيدة الإسلامية مرجعاً لنا. لقد أنعم الله علينا بهذا الوطن ذي الأرض الخصبة، والمناخ المعتدل الذي ليس بساخن، ولا ببارد. فلا تجد في إندونيسيا الأمطار الغزيرة التي تؤدي إلى سيول وفيضانات، كما يحدث في المناطق الاستوائية الأخرى، كما أن حرارتها ليست ملتهبة وحارقة لدرجة كبيرة قد تُحوِّل المروج الخضراء إلى صحراء جرداء ليس فيها إلا الصخر والرمال؛ فأرض بلادنا غنية بالخيرات الطبيعية والثروات. وإذا أمعنّا النظر في الموارد البشرية لدينا ـ والفضل يرجع إلى الله ـ فلن نخجل أبداً عند مقارنتنا بالشعوب الأخرى؛ إذ إن أمتنا تتمتع بثقافة وحضارة عظيمتين. ولا نعني بالحضارة هنا نتاج المهارات الفكرية فقط، ولكننا نشير أيضاً إلى الشخصيات المثالية في مجتمعنا، والطبائع الرائعة التي يتحلّى بها شعبنا، والتي سادت بفضل مبادئها الداخلية (الغفران والصبر)، مبادئ التسامح، تلك التي يرددها الناس هذه الأيام. كما أن الخلاف والجدال العنيف ليسا من أخلاقياتنا.

في الشعوب الأخرى، مثل الهند، غالباً ما تؤدي الخلافات الدينية، كتلك التي بين المسلمين والهندوس، إلى صراعات ومشكلات عسيرة ينتج عنها إراقة الكثير من الدماء، فهم لا يعرفون أبداً معنى السلام؛ إلا أن الوضع مختلف لدينا، فالأمور لا تسير بهذا الشكل. وهذه مَزِيَّة إيجابية يتمتع بها شعبنا المتحضر الراقي.

وقد عمل الاستعمار على مدى قرون طويلة على تجفيف مصادر الثروات الطبيعية، وعدم تطويرها نسبيّاً. وفي نهاية المطاف، لم يحصلوا إلا على نسبة ضئيلة جدّاً منها. كما أن القاعدة الصناعية هنا ليست بحجم نظيرتها المتوفرة في الغرب. ولم تمّثل الثورة الصناعية، ذلك النوع من الثورات الصناعية التي تهز كيان المجتمع، أي خطر على مجتمعنا.

كما أن النظام الإقطاعي، الذي يميز مجموعة من الناس عن مجموعة أخرى، لم يكن نظاماً مطلقاً في بلادنا؛ فلقد حاز شعبنا على مزيّة الكياسة التي سكنت وتأصلت فيهم حتى النخاع، وهي مزيّة دائماً ما نشير إليها بلفظ **gotong-royong** (الاعتماد المتبادل). ولم يصبح الصراع بين ما يسمونه الرأسمالية والطبقة الكادحة، بفضل الله، أمراً أساسيّاً في بلادنا كما هو الحال بالنسبة إلى شعوب الغرب منذ منتصف القرن المنصرم وحتى نهايته.

باختصار، نستطيع القول بأن مجتمعنا لا يزال خالياً من تلك البذور القادرة على إحداث زعزعة، وهو أمر جديد. ولذا، فقد سعينا إلى تطويره، وهذا هو أساس تطورنا. قد يقول أحدهم إن أمة، كإندونيسيا، تمتلك كل تلك المميزات، فضلاً عن موقعها الجغرافي والاجتماعي، بالإضافة إلى تعدادها السكاني ما بين الخمسة وسبعين مليوناً إلى الثمانين مليون نسمة، لهي دولة تحوز على عطايا مميزة، كما أنها قادرة على أن تشق طريقها إلى المستقبل بما يتوافق مع بيئتها ومناخها، مع شعبها الأصيل نفسه.

وسائلنا الخاصة

قد لا يكون هناك أي مغزى من البحث عن وسائل قد تعمل، أو لا تعمل، على نحو ملائم في الدول الأخرى. كما أنه قد لا يكون هناك أي مغزى من تبنّي

جميع الوسائل والأنظمة الأخرى جملةً واحدةً. فنحن نستطيع أن نبحث عن وسائلنا وأنظمتنا الخاصة التي تتوافق مع معداتنا ومواهبنا، بل وتتوافق أيضاً مع عقلية الغالبية الكاسحة من شعبنا.

ويجوز لنا، كمجتمع مسلم، أن نختبرها تماماً كما غرسها سيدنا النبي محمد، عليه الصلاة والسلام، في أتباعه قبل ثلاثة عشر قرناً ونصف، فهم أيضاً قد قدموا ثورة عظيمة ليغيروا مجتمعاً، أقل ما يقال عنه إنه ضعيف، إلى مجتمع يمتلك قدرات عظيمة. كما أن هناك مقولة للنبي إذا ما ذكرناها اليوم، فإننا سنصل مباشرة إلى مبتغانا. ولقد كان سبب مقولته تلك هو العودة السعيدة للناس من أرض المعركة التي حققوا فيها النصر، فلقد كانوا سعداء ومبتهجين؛ حيث كانوا قد حققوا مهمة صعبة، بنتائج رائعة. قال: «لقد رجعنا من الجهاد الأصغر»، وذلك على الرغم من أنه قد نتج عن هذه المعركة إراقة دماء، وإزهاق العديد من الأرواح، وعلى الرغم من أنها كانت أمراً عسيراً جدّاً، بل ومهلكاً تماماً. إلا أنه على الرغم من كل ذلك، فقد تحدث عنها على أنها الجهاد الأصغر، بل إنه استمر قائلاً بأن المجتمع سيواجه مرحلة أخرى لتطور الثورة، أطلق عليها الجهاد الأكبر، أكبر من أي شيء مضى، فلن يكون هناك أصوات للسيوف ـ ولا حتى البنادق ـ ولن يكون هناك قاتل أو مقتول، كما أنه لن يوجد ما يسمى بالإحراق المتعمد، إلا أنها، وعلى الرغم من ذلك، ستكون أكثر صعوبة من الحروب المقدسة في الماضي. هذا الجهاد ـ جهاد النفس ـ سيكون جهاداً ليطور المرء من قيمه الشخصية؛ كي يبني هوية المجتمع، بل لكي يبني القوى الوطنية. إن هذا الكفاح المقدس لهو أصعب من الكفاح أو القتال في أرض المعركة؛ حيث يكون شعار المرء «اقتل أكبر قدر ممكن من الأعداء». أما جهاد النفس، فيحتاج إلى خطة منظمة، بالإضافة إلى مثابرة، مع بُعد نظر وصبر. في مثل هذه المعركة المقدسة، والتي ستكون كفاحاً من أجل بناء الهوية الشخصية والمجتمع، لهو كفاح طويل الأمد، كما أنه كفاح صعب بالنسبة إلى هؤلاء الذين يرغبون بشدة وجدية، أن يقوموا به!

لا يبدو أنه من الخطأ إذا قارنّا كفاحنا الدائر في هذه الأيام مع ذلك الكفاح الذي كان يقصده سيدنا محمد، عليه الصلاة والسلام، بمقولة الجهاد الأكبر.

وفي هذا السياق، يجب علينا أن نشكره؛ لأنه أرشدنا إلى كيفية بناء شخصية الفرد، بالإضافة إلى كيفية بناء المجتمع.

النبي محمد، القائد الثوري

لقد كان محمد، عليه الصلاة والسلام، قائداً ثوريّاً. وقد تضمنت أهدافه الثورية إبطال جميع أوجه استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، والتخلص من الفقر والبؤس الذي عاناه الناس في تلك الأوقات.

ولقد عُنِيَت كل تعاليم الإسلام، سواء أكانت في مضمونها أو توجهها، بإبطال استغلال الإنسان لغيره، والقضاء على الفقر.

فيقول: «كاد الفقر أن يكون كفراً». لذا، فيجب ألّا نسمح لكل من الفقر والبؤس أن ينتشرا حولنا، إذ إنهما يقودان البشرية إلى حالة من التمرّد ضد الله. وقد يُحرَم العديد من الأشخاص من نعم الله، إذا ظل كل من الفقر والبؤس بعيدين عن السيطرة. إذا رغبنا في عدم إفساد الشخصيات، وإذا وجب التحقق من الأخلاقيات، تتمثل إحدى طرق العلاج في القضاء التام على الفقر والبؤس. فوفقاً للتعاليم الدقيقة التي منحها إيانا الإسلام، فإنه يتعيّن على كل فرد في مجتمعنا أن يستخدم كل ما أوتي من قوة كي يزيد ويضاعف الإنتاج، ومن ثم يزيد الخير والنتاج. وعليه، فسوف نستطيع الارتقاء بمستوى المعيشة في حياة البشر، وتوزيع الثروات والسلع الضرورية على نحو عادل ومنظم. وتعد الزكاة (الفريضة الإسلامية)، وكذلك الصدقةّ، جزءاً صغيراً من هذا النظام. ومع ذلك، يمكننا السيطرة على تفشي البؤس والفقر في حال تطبيق كلٍّ من الزكاة (الفريضة الإسلامية) والصدقة (التطوع) شريطة توزيعهما بطريقة منظمة وعادلة.

التحرر من الفقر والمعاناة والظلم

إن النظام الكامل والشامل الذي وضعه لنا مُحمد، (ﷺ)، كمنهج للحياةّ هو نظام واضح وصريح بكل معانيه، حيث يسمح بتشكيل مجتمع يعيش في حالة من التناغم مع بعضه البعض. وكمجتمع إسلامي، من غير المسموح لنا أن نتقبل الفقر والبؤس، ونستسلم لهما. فلقد أمرنا إسلامنا ألا ننسى قدرنا الذي قدّره لنا الله عز وجلّ على وجه الأرض، حيث بُلِّغنا بأحقية استخدامنا لأي شيء، بل وكل شيء، فيه فائدة وخير لنا، عبر إعمال وتفعيل قوى الطبيعة، والمواد المعدنية، والثروات البحرية وغيرها؛ وذلك لتسهيل التناغم وتفعيله في حياتنا. لقد أمدّ الله الإنسان بكل تلك النِّعم، ومن ثم يستطيع الإنسان أن يرتقي بحياته، وعليه تصبح الحياة متناغمة

ورائعة، مما يؤدي إلى شعور المرء بنعم الله عليه.

نظام الإنتاج

وفقاً لتعاليم الإسلام، لا يجوز زيادة رأس المال أو الثروات من دون زيادة معدلات الإنتاج. فمثلاً، ينبغي عدم امتلاك الذهب والفضة وشراؤهما باستمرار لمجرد التمتع بامتلاكهما، بل يجب ضخهما في عجلة الإنتاج، واستثمارهما في العملية الإنتاجية؛ كي يساعدا في زيادة معدل الرفاهية والرخاء. ولقد توعّد الله هؤلاء الذين يكنزون الممتلكات من دون توظيفها لزيادة التنمية، فلقد عبّر عنهما لفظيّاً بقوله: الذين يكنزون الذهب. فالمقصود هنا أولئك الناس الذين يكنزون الذهب والفضة لغير هدف مفيد: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيراً مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾** (سورة التوبة: الآية ٣٤).

لذا، لا يجوز أن تكون الثروة شيئاً راكداً لا يُستثمر، بل يجب أن تُدار وتُستغل من أجل توفير فرص العمل، والحد من البطالة، ولكي يُتاح لمعدل الإنتاج أن يُلبِّي احتياجات ومتطلبات المجتمع. بعبارة أخرى، في حين أن رأس المال يجب أن يكون مُنتِجاً، فمن الضروري ألا يكون رجال الأعمال وأصحاب المصالح والشركات، أو هؤلاء الذين يسعون إلى الثروة متلهفين بشكل رئيس على زيادة الربح، بل يجب عليهم تسليط الضوء والاهتمام بتطوير المجتمع، وتلبية متطلباته.

حقوق الإنسان الأساسية

في خِضَمِّ البحث عن حياة كريمة، ومجتمع منظم، توصّل الفلاسفة وعلماء الاجتماع، والمطالبون بحقوق الإنسان من جميع أنحاء العالم إلى اتفاقية صيغت في وثيقة أُطلق عليها «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان». وقد تولت الأمم المتحدة عملية تحديد وتشكيل ما يُطلقون عليه «حقوق الإنسان الأساسية» في قسم منفصل عن بقية الأقسام. ولقد أدركت جميع الشعوب المستقلة في العالم، تقريباً، تلك الحقوق الأساسية كمبدأ رئيس ومهم لتُصبح أساساً لتطوير وتنمية المجتمعات والأشخاص على حدٍّ سواء.

ومن ضمن الحقوق والحريات التي تتضمنها الحقوق الأساسية تلك حرية

الرأي، وحرية التعبير، وحرية اعتناق الأديان، وحق الحصول على حياة كريمة، وكذلك الحق في الإضراب إذا لزم الأمر؛ أي إنها تتضمن جميع أنواع الحقوق. إن وثيقة «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» منظمة تماماً، بحيث تُذكِّر المجتمع أنه لا يجوز أن يخضع أي أحد لسيطرة غيره، ولا أن يُصبح أداة في يد غيره. ومما لا شك فيه أن هذا يُعد خطوة مهمة وضرورية من أجل الانطلاق نحو المسار الصحيح.

إلا أن الإنجازات المفترض أن تحققها تلك الحقوق الأساسية غير واضحة، فلم تكن قد تغلغلت بعد في دواخل الأفراد ووعيهم، وبالتالي لم تحدد حقوقهم وواجباتهم؛ لذا يتعيّن أن تتحقق تلك الحقوق الأساسية تماماً وكلياً في أوساط المجتمع البشري.

إن كل فرد مطالَب بأن يحارب من أجل حقوقه، بل وأن يكافح من أجلها، فإن الذين يستولون على حقوق غيرهم لن يقبلوا الهزيمة أبداً على يد صاحب الحق؛ لذا سيتعيّن عليه أن يدافع عما يؤمن بأحقيته فيه. وكنتيجة لوعي وإدراك الأفراد لحقوقهم، وعدم التسامح فيها، ينشأ الصراع بين هؤلاء الذين يستولون على حقوق غيرهم وأصحاب تلك الحقوق.

فيقول العمال: «نحن أصحاب الحقوق، وإذا لم تنصاعوا لذلك، فسوف نستخدم سلاح الإضراب». ومن ثم، يقول أصحاب العمل: «لا، دعونا نرَ مدى قوتكم، فنحن لن نُذعِن حتى لأبسط تلك الحقوق من دون صراع».

وعليه، تبدأ المعركة، حيث يفوز الحق أو يخسر، ومن عِقال الحق ينشأ نظام جديد منتشر هذه الأيام، ألا وهو «الكفاح من أجل الحياة». ويكون انتزاع الحياة على أساس ادعاءات، وادعاءات مضادة، ومن ثم تصبح العاقبة أن يظهر الأقوى على القمة، بينما يذهب الضعيف إلى القاع.

ويلوح «الكفاح من أجل الحياة» في الأفق في الشعوب الغربية حاليّاً، وذلك على الرغم من احتمالية سحق عدد من الأشخاص في مثل هذا الأمر.

ولكن لنا أن نسأل: هل حقّاً هذا هو الطريق الوحيد لتحقيق الرفاهية والمساواة في الحياة والمجتمع؟ لتعاليم الإسلام رأي آخر في مثل هذه المشكلة الكبيرة، إذ تقتضي الضرورة أن يُدرك كل فرد من أفراد المجتمع حقوقه ويعيها جيداً، فلا تُركّز

تعاليم الإسلام الأولى على حقوق الأفراد فقط، ولكنها تهتم وتُركّز على الفروض التي يتعيّن على الشخص المسلم إتمامها.

لقد أقرّ الرسول، (ﷺ)، أساس المنهج الإسلامي لمواجهة مثل هذه المشكلة عندما قال: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحبّ لنفسه». وعلى هذا الأساس، يتبنّى الإسلام وجهة النظر القائلة بأن مجموعة أصحاب العمل، ومجموعة العمّال لا تمثلان طبقتين مختلفتين تسعى كل منها إلى مصالحها الخاصة التي تتعارض مع مصالح الأخرى، ولا يمكن أن يلتقيا معاً أبداً؛ فالإسلام يرى أن كلّاً من أصحاب العمل والعمّال عناصر منتجة، لكل منهما مهمته ومسؤوليته تجاه نفسه والآخرين، كما أنه يشارك الآخر الأهمية نفسها في عملية إنتاج السلع، ومتطلبات المجتمع.

وتتمثل أفضل الوسائل لتسوية مثل هذه النزاعات، وحل تلك المشكلات، بالطريقة التي يتّبعها الإسلام في حلّ المشكلات على أساس الاهتمام بالشعور المتبادل للأشخاص، والفهم المشترك، واحترام مصالح الآخر. فيمكن أن يحدث هذا من دون أي تزايد في الكراهية والعداوة اللتين تصاحبان مفهوم الصراع الطبقي، وهو الأمر الذي لا يُقدم أية حلول لتقليل احتمالية وجود خطر جديد في جوّ هذه الاتحادات التجارية الطاغية. فبمجرد تحقيق علاقة التناغم بين كلٍّ من أصحاب العمل والعمال، ستتغير المؤسسات جذريّاً، وستعمل وكأنها مجرد هيئات تنفيذية تسعى إلى ارتفاع نسبة الفهم المتبادل المشترك بين المديرين والعاملين أنفسهم. لذا، فإنهم لن يمثلوا بعد الآن أبطالاً لطبقتين مختلفتين، كلتاهما على أهبة الاستعداد للمواجهة في جوّ التشكك والريبة!

هذا هو جوهر التعاليم الإسلامية في جمع الفِرق والمجموعات مع بعضها البعض، والجمع بين طبقات المجتمع الواحد، وعدم التفرقة بين أيّ منها؛ فهي تؤكد مبدأ أنه على كل فرد، مستقلّاً، تنفيذ ما عليه.

وبالتالي، فإن التعاليم الإسلامية تنقسم إلى نوعين من الفروض: فرض العين، وفرض الكفاية. ففرض العين هو واجب فردي، تماماً كالصوم والحج، أي أنه واجب الفرد نحو ربه، فلا يمكن أن يوكّل عنه فرداً آخر؛ ويجب عدم أدائها جملةً، لأناس آخرين. أما الآخر، وهو فرض الكفاية، فيمكن أن ينفذه المرء عن أقرانه في المجتمع. ومن هنا يجب على كل فرد في المجتمع تنفيذ فرض الكفاية لصالح مجتمعه. ولا يجوز تجاهل هذين النوعين من الفروض أو الواجبات، فإذا ما تم

تجاهل أحد هذين الفرضين، فسيتبقى نسبة خمسين بالمائة، ومن ثم سينتج شيء ناقص. ويتحدث الكثير عن هذا النوع الثاني على أنه فرض اجتماعي، أو اقتصادي، أو حتى سياسي. أطلق عليه ما شئت، فهو في واقع الأمر، مُدرج في الإسلام.

القيم الدينية

هناك صلة وثيقة بين الدين أو التدين في الإسلام وبين القيم الإنسانية، حيث إن تديّن الأفراد يعتمد على ماهية أفعالهم، وكيفية إتمامهم لمسؤولياتهم تجاه مجتمعهم. فتجد في القرآن الكريم تحذيرات لهؤلاء الذين يختلقون الادعاءات غير الصحيحة في الدين، والذين يُطلَق عليهم «المفترون على الدين»؛ حتى وإن كان يركع ويسجد (نفاقاً) في الصلوات الخمس اليومية، ويصوم شهر رمضان كاملاً. سيظل معروفاً أنه منافق، وافترى على الدين بدينه، إذا لم يُبدِ نظرة عطف على اليتامى، ولم يُعطِ الفقراء، ويُهوِّن على المساكين. فقد بدأ القرآن في سورة الماعون بسؤال بلاغي: **﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ (١)﴾**، ثم بعد ذلك بدأ في شرح وتوضيح ذلك؛ قائلاً: **﴿فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ * وَلَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ * فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ * الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ * وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾** (سورة الماعون: الآيات ٢ ـ ٧).

ولا تُقاس قيم الأفراد وتدينهم إلا بالسلوك الذي يتبناه الفرد ويتّبعه تجاه مجتمعه. وإذا أردنا بناء الأمة ونهضتها، فعلينا أن نكافح لكي نُصبح مجتمعاً يتمتع بصفة التسامح والمساعدة المتبادلة؛ إذ إن روح المساعدة المتبادلة والتعاون لهما الأساس الأهم لإتمام فروض الكفاية. بعدما لم يعد هناك أي شك في أن هذا النظام هو الأكثر مناسبة لعقلية الشعب الإندونيسي، ففي بلدنا هذه، إندونيسيا، لا يوجد أي فرصة لأي نظام يعتمد على اندلاع صراع بين فرقة وأخرى، أو بين طبقة وطبقة أخرى. ولا بد للنظام الذي يتماشى مع الفكر الوطني الإندونيسي أن يكون مع الحياة كشيء أساسي، مثله مثل التعاون المتبادل أيضاً. مثل هذه التعاليم قدمها وعرضها لنا أكبر زعماء الثورة، النبي مُحمد (ﷺ).

التعصب

لقد علّمنا النبي مُحمد، (ﷺ)، وقدّم لنا تلك التعاليم كي يمحو ما يسمى بالتعصب، أو كما يُطلق عليه الناس كلمة (fanaticism) (علماً بأن المصطلح

fanaticism ليس الترجمة الدقيقة للتعصب)؛ ولكن دعونا نستخدم كلمة التعصب بمعنى التعصب على نطاق أوسع. إن التعصب، كفكرة، هو التعصب من أجل الدفاع عن عِرْق الرجل وعشيرته. في هذا السياق، من الأفضل أن أقدم شيئاً ما؛ لأن أغلب الأشخاص يفترضون أن الإسلام مُعادٍ للعِرْقية والوطنية، فهم يقولون، باختصار، إن الإسلام يتبرأ وينكر وجود العِرْقية، وعليه، فإن هؤلاء الذين يعتنقون الإسلام قد فقدوا هويتهم ووطنيتهم على حدٍّ سواء؛ غير أن هذا الكلام يجانبه الصواب. فنحن من الممكن أن نكون مسلمين بينما، وفي الوقت نفسه، نغني بفرح (النشيد الوطني الإندونيسي) «إندونيسيا هي وطني: Indonesia, my native land»، فكيف لنا إذن أن نفقد أصلنا ووطنيتنا، في حين أننا نؤمن بأن الله، عز وجلّ، هو الذي جعلنا شعوباً وقبائل، كما هو موجود وحاضر على وجه الكرة الأرضية. يجب علينا أن نكون سعداء، بل ونبتهج، ونحن نُظهر للعالم الخارجي شعبنا العظيم، ولغتنا وثقافتنا ونقوشاتنا، وإحصاءاتنا المهمة، ومنحوتاتنا وموسيقانا، وغير ذلك الكثير والكثير.

لا يوجد أي خطأ في كل ما قد سلف، فإننا مُطالَبون بصنع إسهاماتنا الثقافية، ومقارنتها مع الثقافة العالمية ككل، وعلينا أن نؤمن بأننا كشعب نمثل فرداً مهمّاً وفعّالاً في هذه العائلة الكبيرة، شعوب العالم.

لذا لا يوجد أي داعٍ للمسلم أن يجرّد نفسه من جنسيته وثقافته، فقد تضمنت تعاليم الإسلام ما يشير إلى أن البشرية قد جُعلت شعوباً وقبائل وأجناساً مختلفة، حتى إن لغاتهم مختلفة، وهذه هي الفطرة التي جُبلنا عليها، كما يقول الكثيرون. كما أن خاتمة الآية تقول: ﴿**لتعارفوا**﴾، أي كي يتعرف أحدكم على الآخر، ويعرف بعضكم بعضاً؛ فكم سيكون الأمر مملاً عندما تجد الناس في أنحاء العالم لديهم البشرة نفسها واللون نفسه! إذا كان أبيض اللون، يكون الكل أبيض، وإن كان أسود اللون، يكون الكل أسود. في هذه الحالة، ومن أجل البحث عن التجديد ـ سعياً منّا لتجربته ـ قد نذهب بعيداً إلى القمر أو النجوم، أو أي كوكب آخر؛ باحثين عن أُناس آخرين ومختلفين.

المساواة في الحقوق

بناءً على ذلك، فإن الحالة الطبيعية أو القانون الإلهي في واقع البشرية سيظل على هذا المنوال. لكن دعونا لا نشعر أنه بمجرد أن لدينا بشرة بيضاء، فإننا بذلك

قد أصبحنا أرقى من الشعوب التي تتمتع ببشرة ملونة، ومن ثم يحق لنا استعمار بلادهم؛ أو في حال أننا نتمتع ببشرة ملونة، يجب ألّا نشعر بأننا أرقى من هؤلاء ذوي البشرة السوداء؛ فمثل هذه الأفكار والاعتقادات غير صحيحة، وغير إيجابية في ما يتعلق بالقومية. الأمر الذي قد يتحول إلى عنصرية وغطرسة عِرْقية، ناهيك عن الخوف المرضي من الأجانب. وفي واقع الأمر، فإن مثل هذا المفهوم من القومية محرّم في الإسلام. إن الإسلام لهو ذلك النظام الذي يتنافر مع العصبية العِرْقية، ويقلل التعصب القبلي ـ تلك الأمور التي يطلق عليها الغرب التمييز العنصري. ويمثل مثل هذا الأسلوب من التفكير، الذي حرّمه الإسلام، بحسب علماء الدين لدينا (الفقهاء)، عصبية جاهلية.

وأكرر، بدلاً من السعي لمحو الشعوب والسيادة القومية، فقد أرسى الإسلام الأساس للحياة المزدهرة، في جانبيها الوطني والعِرْقي، القائمة على أساس الاحترام والتعارف المتبادل. إذا كنت إندونيسياً، فابتهج، إذا كان يسعدك أن تكون إندونيسيّاً، ولكن احذر، ولا تدعنا ننزلق إلى دائرة العصبية الجاهلية، التي ستؤدي إلى طريق التعصب أو الديكتاتورية.

لا تطمئن بأن التعصب أو الديكتاتورية غير قابلين للتزايد والتفشي في أمتنا هذه. إن التعصب، وكل ما يشبهه، يتطلب نظاماً فكريّاً يعتمد إما على لون البشرة سواء أكان أبيض أم أسود أم مُلوَّناً... إلخ. ولكن يجب علينا أن نكون حريصين جدّاً على أن التعصب، وما يشبهه، لا ينمو في أمتنا الديمقراطية هذه، التي تُعلي سيادة الله عز وجلّ، وهذه هي مسؤولية كل مسلم.

العنصرية مرض فتَّاك

من المعروف أن العنصرية تمثل أحد مصادر الاعتلال في هذا العالم، إذ إنها تؤجج نيران الحروب. وتُشعل العصبية الجاهلية أنواعاً من العنصرية، تُشكل خطورة كبيرة على المجتمع، كقيام الفاشية والفكر الاستبدادي، على سبيل المثال، بالإضافة إلى العديد من الأمثلة الأخرى لذلك. ولقد قال (أدولف) هتلر (الزعيم النازي الألماني الذي ولد عام ١٨٨٩م، وتوفي عام ١٩٤٥م) إن «الهيرن فولك» (Herrenvolk) أو شعب الأسياد هم الجنس الأعظم، أما الباقي فهم أجناس مختلطة لا يمكن أن يُترَكوا لحال سبيلهم، بل إنهم في واقع الأمر في حاجة إلى سيطرة هذا الجنس الأعظم.

وقد وُلِدت جميع هذه المعتقدات من رحم العصبية الجاهلية. بالنسبة إلى هؤلاء الذين قد يُبدون سعادة عندما يستمع إليهم الآخرون، أو يتقبلهم الآخرون بسرعة، ما نقول هنا إذا ما كان قد نُشر بلغة أجنبية ـ ولنقل إنها الإنكليزية ـ فأنا أود أن أُعرِّفهم على أحد الأساتذة الجامعيين يُدعى أرنولد جوزيف Arnold Joseph أو توينبي Toynbee، وقد وُلِد عام ١٨٨٩م، وتوفي عام ١٩٧٥م، وهو يعدّ أحد أهم المؤرخين الإنكليز في العصر الحاضر. فلقد نص في كتابه *Civilization on Trial* أن «العالم يعاني في الوقت الحاضر نوعين من الأمراض يلزم أن نجد لهما علاجاً. ألا وهما التمييز العنصري والكحول»، فلقد أعلن توينبي بأسلوب واضح وصريح أن التمييز العنصري والكحول هما مصدر الاضطراب في العالم. ويستطرد قائلاً: «إذا كان هناك مجتمع ونظام واحد قادر على أن يقمع التمييز العنصري، ومشكلات الكحول، فهو الإسلام وحده»؛ وذلك على الرغم من أن توينبي لم يكن مسلماً، فهو مسيحي، إلا أنه كعالم، نظر إلى الحقائق على أنها حقائق، ثم قام بكل بساطة بتحليل شؤون كل دولة بعد الأخرى. يا لها من كلمات تلك التي قالها توينبي، فلقد تحدث بصراحة ووضوح وأمانة!

الفصل السادس

ظفر ـــ قانون الحِسبة والبرلمان والاجتهاد

تأسست دولة باكستان عام ١٩٤٧م وطناً للمسلمين في جنوب آسيا. وعند نشأتها، ثار الجدل حول أساس الحكم فيها: أيكون ديمقراطيّاً أم دينيّاً، وكذلك الحكومة: أتكون علمانية أم دينية، وهل ستُطبَّق القوانين المدنية الغربية، أم الشريعة الإسلامية.[١] وكانت الغلبة في نهاية المطاف لصالح العلمانية، إلا أن الجدل لم ينتهِ بعد. ففي عام ١٩٨٠م، عندما نُشر الكتاب التالي ذكره، لم يكن للعلمانيين حظ كبير، فقد سعى النظام العسكري لفرض قوانين الشريعة الإسلامية، ومن هنا يظهر مدى أهمية عمل كالذي قام به إس. إم. ظفر M. Zafar S. (الذي وُلد بباكستان عام ١٩٣٠م). وكنائب عام للرابطة الإسلامية المُنحلّة باجارا غروب (Pagara Group)، حظي ظفر باعتماد إسلامي كمحامٍ ورئيس لجمعية حقوق الإنسان في باكستان. وكان مهتمّاً جدّاً بضمان سيادة حكم القانون المدني؛ حيث أكد أن البرلمان القائم على نظام الانتخاب ليس مقرراً فقط في الإسلام، إلا أنه ضروري أيضاً من أجل التحكّم في سيطرة الحكومة في العالم المعاصر[٢].

«كنت قد جمعت في عنوان هذا الكتاب ثلاثة موضوعات؛ نظراً لوجود علاقة شديدة التقارب والعمق بين تلك الثلاثة. فوفقاً لتعاليم الإسلام، تُعدّ التفرقة بين

---

(١) انـظـر: Leonard Binder, *Religion and Politics in Pakistan* (Berkeley: University of California Press, 1963); Mumtaz Ahmad, "Pakistan," in John L. Esposito, editor, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), volume 3, pp. 289-293.

(٢) انــظــر: Ishtiaq Ahmed, *The Concept of an Islamic State: An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan* (London: Frances Pinter, 1987), pp. 36, 150-162.

الأمور الدينية (العبادات) والأمور الدنيوية (المعاملات) أمراً ضرورياً».

وتُعنى الأمور الدينية بعلاقة المرء بربه، بينما تُعنى الأمور الدنيوية (المعاملات) بالمعاملات بين أفراد المجتمع وبعضهم البعض، علماً بأن الأمور الدينية (العبادات) غالباً ما تكون ثنائية الأطراف. ولـمّا كان المنطق يقول إن أقصر مسافة بين نقطتين هو الخط المستقيم، فإن الدين يجعل المرء قريباً من ربه بفضل العبادات، ومن هنا أدرك البشر حكمة التشريع الإلهي.

وقد شُرحت العبادات، في الإسلام، وفُسّرت على نحو مفصّل، ولكن يبقى الأمر الأهم، وهو أسلوب التقديم والعرض، أي إنه إذا قُدمت لأفراد المجتمع كما ينبغي، فسيجعل هذا غالبية الأفراد يسعَون إلى تنفيذ الأوامر الإلهية؛ ابتغاءً لرضا الله عز وجلّ.

أما في ما يتعلق بالدين، فيقع على عاتق الحكومة مهمة توفير وتنظيم المؤسسات الخاصة بالعبادات، ألا وهي المساجد، واللجان التي تحدد الأمور الحلال (تقيِّم الأمور المباحة طبقاً للممارسات الإسلامية) مثل شعائر الحج وشهر رمضان المبارك (الشهر الذي أُمرنا بالصيام فيه من مطلع الشمس حتى الغروب) وغير ذلك من العبادات. ولكن، حتى ولو لم تؤدِّ الحكومة مهمتها تلك، فإنه لا يزال واجباً على الأفراد أداء تلك الفروض؛ حيث إننا نعرف جيداً أن العديد من علمائنا الأجلاء قد أدَّوا وأتموا واجباتهم الدينية، حتى عندما كانوا يعيشون في بلاد غير إسلامية؛ بل إنهم قد وصلوا إلى مرحلة متقدمة من الروحانيات.

وتختلف المعاملات الدنيوية اختلافاً تامّاً عن العبادات، فلا توجد علاقات ثنائية، فهي من جانب، عبارة عن معاملات بين البشر، ومن جانب آخر، تتضمن سلطة الأحكام التي قد فرضها الله. ففي المعاملات، مسؤولية الفرد ليست كتلك المسؤولية التي يتحملها في العبادات، بل إن المسؤولية في الواقع تقع على عاتق أكثر من فرد أو مجموعة. بعبارة أخرى، فإن هذه العلاقة لا يمكن أن نمثل لها بالخط المستقيم، بل بالمثلث أو المستطيل، أو أي شكل آخر من الأشكال الهندسية. أما في ما يتعلق بالقوانين المتعلقة بالمعاملات، فلقد ذكر الإسلام بعضها إجمالاً، في حين ذكر البعض الآخر تفصيلاً؛ غير أنه في حالة تطبيق تلك الأحكام وفقاً لموقف معيّن، تظهر الحاجة الملحّة لمعرفة الأمر تفصيليّاً. كما أنه إذا ما تغيّر الموقف نفسه،

فبالتأكيد سوف تتغير التفاصيل أيضاً. الأمر مشابه تماماً لوضع النقاط في مواضع مختلفة، فمن ثم ستظهر العديد من المثلثات أو المستطيلات، بل والمضلّعات؛ لذلك قد تتناقض المعاملات إذا ما تغير الحال.

إلا أن هناك شيئاً ما يجب أن نتذكره، ألا وهو أن هناك نقطة ثابتة لا تتغير، في ما يتعلق بالمعاملات، وهي أوامر الله المذكورة في هيئة القانون.

فعلى سبيل المثال، دعنا نتناول إحدى المعاملات البسيطة المتداولة. هناك أمر من الله عز وجلّ بوجوب ذكر الوزن الصحيح للبضاعة، ومدى جودتها. هذا القانون قد أخذ هيئة المثلث، وعليه، فإن لم يذكر التجّار الوزن الصحيح، فبهذا يكونون يعصون أوامر الله، وسوف ينالون غضب الله، ويُسألون يوم القيامة. لكن القضية لا تنتهي هنا، فهذا القانون لا يُفرض بالقوة، فالتجار أيضاً لهم حقوق؛ إذ إنه يحق لهم استلام الكمية الصحيحة من البضائع. وعلى الرغم من أن البائع هو المسؤول أمام الله إلا أن المشترين لا ينالون أي منفعة، ومن ثم، فإن لديهم الحق في المطالبة بالمقابل، بل وعلى المسؤولين من الحكومة أن يساعدوهم، وعلى الحكومة أن تحميهم من هؤلاء الذين يبيعون بضاعة ناقصة. ويتعيّن على الحكومة، عندما تعلم بحقوقهم، أن تسن قوانين؛ كي تحمي المشتري من عدم أمانة الباعة، أو حتى تعاقبهم. هنا فقط، سوف تكتمل أضلاع المثلث، وإلا فستُصبح هناك فجوة.

دعنا نتوغل في هذا المثال لِنرَ إذا ما أعلنت الحكومة أن الأوزان لقياس البضائع ستُصدَّر بختم الحكومة الرسمي، هنا سيظهر لنا نقطة رابعة بدلاً من ثلاث في هذا المجال. على كلٍّ من البائع والمشتري ومسؤولي الحكومة الذين يتبعون المعيار السليم، والمعايير المحددة سلفاً من قبل الحكومة (واتباعاً لأوامر الله عز وجلّ) أن يزنوا البضائع على نحو سليم. وإذا ما اتصلت هذه النقاط إحداها بالأخرى، فبدلاً من أن يظهر لنا شكل مثلث، قد يظهر لنا الشكل المربع، أو ربما يظهر الشكل المستطيل. في ذلك الحين، في ما يتعلق بمسؤولي الحكومة الذين عُيِّنوا ليعملوا على الأوزان، يجب إصدار قانون بمجرد صدور قانون الأوزان، يقول بأنه على مسؤولي الحكومة ألا يقوموا بأي انحياز أو حتى تخفيض لأي أحد، كائناً مَن كان. فعلى سبيل المثال، يندرج قانون الكهرباء تحت قانون ينص على أن الناس الذين يعملون على توصيل عدادات الكهرباء يجب أن يتبعوا التعليمات الخاصة

المحددة سلفاً، وأن هؤلاء الذين يخالفون هذه التعليمات يكونون مجرمين.

سنقوم الآن بالتوغل أكثر وأكثر في هذا المثال. فإذا ما أعلنت الحكومة أن العمل على تصنيع الأوزان وختمها سوف يرسو على شركة معيّنة، وأن الحكومة سوف تمد كل مالكي المتاجر بهذه الأوزان التي ستصدر عن تلك الشركة، فسوف تظهر لنا نقطة جديدة. إذا ما وصلنا تلك النقاط ببعضها البعض، فسوف يظهر لنا هذه المرة شكل خماسي، وسوف يكون هناك قانون مختلف خاص بهذه الشركة. وكما نرى الآن، فمن الضروري أن نشكّل قانوناً جديداً لوجود تفاصيل جديدة تظهر أمامنا.

هذه القوانين ليست مذكورة في القرآن، ولا في أحاديث النبي (ﷺ)، ولم تكُن لتُذكَر. إذن، مَن الذي سوف يسنُّ تلك القوانين؟ إن وزارة العدل (القانون) لن تستطيع وحدها سَنَّ العديد من القوانين والتشريعات التي تخص المئات، بل الآلاف من قطاعات المجتمع. ومهما كان السلطان أو الإمبراطور حكيماً أو مخلصاً، فلن يستطيع أن يكون على دراية ووعي بجميع قطاعات المجتمع. إنه لمن الضروري لمثل هذا العمل وجود مؤسسة يكون لدى أعضائها الدراية الكافية بالشؤون الدنيوية. وبعد جدال في عملية سن القانون، نجد أن لتلك المؤسسة الحرية المُطلقة في عرض وتبني وجهات النظر المختلفة بما يحقق الصالح العام، وإلا كان من حق الشعب أن يُلقي بالمسؤولية عليها في حال تقصيرها، بل ويعزل بعض أفرادها؛ تلك المؤسسة هي البرلمان.

لقد أُوكِلت الأعمال التشريعية في جميع الدساتير الباكستانية إلى المجلس التشريعي أو البرلمان. وفي الدستور الحالي لعام ١٩٧٣م، مُنحت تلك الصلاحية إلى البرلمان وحده. وعلاوة على ذلك، فإن هذا الدستور قد شكّله المجلس التشريعي الذي كان مؤسسة ممثلة حقيقية. وعندما قام مالك غلام محمد **(Malik Ghulam Muham**، الحاكم العام، بحل المجلس الدستوري في عام ١٩٥٤م، ألزمه قرار من المحكمة العليا كي يبدأ مجلساً دستوريّاً جديداً، والذي كان مؤسسة ممثلة حقّاً. وبناءً عليه، فقد انتُخب مجلس دستوري جديد، وفي عام ١٩٥٥م قام بإصدار الدستور. وبالمثل، شَكَّل مجلسٌ منتخَب دستورَ عام ١٩٧٣م، وتم إقراره.

أما الآن، فسوف نقوم بدراسة العديد من العبارات الواردة في هذا الدستور

بهدف التصنيف. على سبيل المثال، في دستور عام ١٩٥٦م، نشأ النظام الفيدرالي، ومن ثم وُجد بعض التوازن بين الشرق والغرب. وإنه لمن غير الـمُجدي، ومن المستحيل أن تجد حادثة سابقة لمثل هذا منذ حياة الخلفاء الأربعة الأوائل، أو أن تجد مبرراً لهذا في القرآن والسُّنة. علاوة على ذلك، لا يمكن أن نجد أي سابقة في التاريخ الإسلامي لتشكيل قوانين تتعلق بالطريقة التي تُقدَّم بها الميزانية في البرلمان بحيث يمكن أن تُناقش تلك القضايا من دون التصويت عليها. فإذا ما لم يتم الإقرار والتصديق على الميزانية، فما هو تأثير ذلك على الحكومة وباقي العناصر والمواد (في الدستور) التي صُمِّمت لكي تتحكّم في حق الحكومة في فرض الضرائب، والخوض في سجالات سياساتها الخاطئة؟

كان القانون الذي ينص على أن الحكومة تستطيع فرض ضرائب على الشعب بعد أن تحصل على التصديق عليه في المجلس التمثيلي، أمراً مقبولاً منذ قرابة ٢٠٠ عام مضَت، أمّا الآن، فقد ثَبُت أنه ومن دون تمثيل، فإن أي عائد تقوم الحكومة بجمعه لن يُنظر إليه كضرائب، وإنما كغرامة أو جزاء.

في باكستان، حيث توجد أسباب عدة لتجنب الضرائب، يوجد أيضاً سبب آخر، ألا وهو أن باكستان في غالب الوقت لا يوجد لديها حكومة ممثلة من الشعب. أما فيما يتعلق بالزكاة، فهناك سؤال يطرح نفسه، ألا وهو: هل تستطيع الحكومة أن تجمع الزكاة بنفسها من عامة الشعب أم لا؟ ولقد اختلف العلماء المسلمون على هذه النقطة، وكانت لهم عدة آراء.

نحن نرى أن المال، مثل الزكاة، لا يمكن جمعه من أفراد المجتمع، كما لا يمكن تحديد مصارفه الشرعية حتى يقر المجلس الممثل القانون اللازم. ويحق لكل فرد أن يسحب الثقة والمسؤولية من الحكومة في ما يتعلق بأي مصدر دخل تقوم فيه بجمع الأموال من الأفراد، كي تصرفها في أي غرض تكاملي. ففي إحدى المناسبات، سُئل سيدنا عمر الفاروق (عمر بن الخطاب، ثاني الخلفاء الراشدين، الذي امتد حكمه من عام ٦٣٤م ـ ٦٤٤م) عن طول ثوبه، في حين أن القماش الذي قد حازه كغنيمة في الحرب كان غير كافٍ. فأجاب سيدنا عمر بأنه قد أخذ نصيب ابنه من القماش، وأضافه إلى نصيبه، ومن ثم اقتنع الشخص الذي كان معترضاً.

ولكن اليوم، وفي مثل هذه البلدة التي يبلغ تعداد سكانها أكثر من سبعين مليون

نسمة، تُرى كم عدد الأسئلة التي قد يسألها كل مواطن يدخل المسجد إلى المسؤول فيه، علماً بأن المواطنين لا يعرفون إجابات تسعة وتسعين بالمائة من هذه الأسئلة، ومن ثم، فعليهم الرجوع إلى الشخص المختص، والذي لن يكون موجوداً داخل المسجد. ولكي تُحلّ مثل هذه المشكلة، قد ينعقد المجلس الحالي لمدة أسبوع للإجابة عن مثل هذه الأسئلة. وفي هذه الأثناء، يستطيع الناس أن يدعوا الحكومة وموظفيها إلى الحِسبة. وخلال تلك الفترة، يكون قد تم الانتهاء من النظام المفصّل في طرح الأسئلة، حيث يتم توضيح أي سؤال متصل بأي يوم، وبأي قسم. كما أن هناك تصريحاً خلال تلك الفترة بأن تُطرَح أسئلة أخرى منبثقة عن الأسئلة المنصرمة.

ويعدّ قانون المساءلة من أكثر القوانين الإسلامية البارزة، فما من مدرسة من مدارس الفقه الإسلامي تنكر أن الحكومة الإسلامية عرضة للمساءلة والاتهام؛ فكلٌّ من عملاء الحكومة والقضاة، والخدمات المدنية عرضة للمساءلة على أعمالهم. كذلك سيكون الحال يوم القيامة، حيث إن كل فرد سيقر بجميع أعماله، الجيد منها والسيئ. ولا يتعلق هذا النظام بأمور العبادات فقط، بل والمعاملات أيضاً. ونظراً لفورية المعاملات الدنيوية، ينطبق هذا القانون أيضاً على الحكومة.

يقول النبي، (ﷺ): «كلكم راعٍ، وكلكم مسؤول عن رعيته»، كما يقول حضرة سيدنا عمر: «واللهِ، لو أن بغلة عثرت بشط الفرات، لكنت مسؤولاً عنها أمام الله، وأخاف أن يسألني الله عنها: لماذا لم تفتح لها الطريق، يا عمر؟». ليس فقط الله هو من سيسألنا، لكن، كما وضحنا سلفاً، أعمال المعاملات الدنيوية ليست بين الله والناس فقط، إذ ينبغي أن تكون بين الناس وبعضهم البعض. وبالتالي يتحتم على أفراد المجتمع أن يسألوا الحكومة. ويعدّ البرلمان أفضل، وسيلة لذلك، فلا يمكن أن يُجرى استجواب شامل للحكومة إلا عن طريق المجلس الممثّل.

فضلاً عن ضرورة وضع أحكام عامة للمساءلة، فإن هناك ضرورة ملحّة جدّاً لوجود مجلس يهتم بشؤون الاجتهاد (التفسير الإسلامي). أولاً وقبل أي شيء، نحن نرفض غلق أبواب الاجتهاد إلى الأبد، وإلا فمَن أغلقها؟ ولم أُغلِقت؟ وإلى متى ستظل مغلقة؟ هذه نماذج للأسئلة لم يجد لها التاريخ إجابات واضحة. إذا كان الغرض من الاجتهاد هو طلب الحكمة والتعلّم، إذن، فعندما يُقال بأنه لم يعد هناك اجتهاد، فإن ذلك يُعد مخالفاً للإسلام. ومن المعترف به أننا نتفهم أن منح التصريح بالاجتهاد لا يمكن أن يكون لتغيير تعاليم الإسلام وقوانينه. ولقد كان هذا السبب في

قلق العلماء، في أواخر القرن الثامن الهجري (أواخر القرن الرابع عشر الميلادي)، وأوائل القرن التاسع الهجري (أوائل القرن الخامس عشر الميلادي)، من حدوث محاولة لتغيير أساس المعاملات في الإسلام عن طريق الاجتهاد. لذا، فقد تعين توقف هذا بأي حال من الأحوال. ولقد بتر هؤلاء العلماء أيضاً حقهم، بل ومنعوا نفسهم وغيرهم من ممارسة الاجتهاد. علاوة على ذلك، فلقد كان هذا الوقت وقت انحدار بالنسبة إلى التاريخ الإسلامي. وعليه، ومن أجل المصلحة العامة للمجتمع، وصل الإجماع إلى أنه يتعيّن غلق باب الاجتهاد في الوقت الراهن؛ ولكن حقيقة هذا الأمر لا تعني أبداً أنها مرادفة لإغلاق باب الاجتهاد إلى الأبد. أما عن الوقت الراهن، فهو وقت إحياء ونهضة الدين الإسلامي. ولذا، فمن الضروري تسليط الضوء على الاجتهاد. وفي هذا الصدد، نعرف جميعاً مساهمات العلّامة محمد إقبال (فيلسوف هندي، ولد عام ١٨٧٧م، وتوفي عام ١٩٣٨م؛ انظر الفصل السابع والعشرين)، فلقد ذكر أن قرار المجلس التركي لهو اجتهاد، كما أنه قد شارك بنفسه في الاجتهاد ليقرر أن أعباء الخلافة لا يمكن أن يتحملها سوى مجلس واحد.

نحن نعترف بأن شروط ممارسة الاجتهاد شروط صارمة، وأن الفقه الإسلامي قد جعلها صعبة للغاية. وتتمثل الشروط التي وضعها الفقهاء في الآتي:

١- بجانب شرط المعرفة الكاملة للقرآن، يجب على الفرد أن يكون على اطلاع على الأدب العربي أيضاً. كما يجب عليه أن يكون على تمام المعرفة بنص القرآن، فعليه أن يعرف توقيت نزول كل آية، وأسباب نزولها، كما أن عليه أن يكون على معرفة بالمعنى الحرفي لكل كلمة في القرآن. بجانب كل هذا عليه أيضاً أن يعرف الدلالات الضمنية لتلك الكلمات.

٢- يجب أن يكون حافظاً للقرآن الكريم كاملاً.

٣- يجب أن يكون قد أتم دراسة علوم الحديث، بالإضافة إلى إدراكه ثلاثة آلاف حديث على الأقل.

٤- يجب أن يكون تقيّاً وورعاً.

٥- يجب أن يكون على أتم المعرفة بعلوم الفقه الإسلامي (شاملاً الفروع الخمسة من الفقه).

وبالإضافة إلى هذه الشروط، فلقد أكد كلٌّ من الإمام أبي حامد الغزالي (الذي ولد عام ١٠٥٨م، وتوفي عام ١١١١م)، والإمام فخر الدين الرازي (الذي ولد عام ١١٤٩م، وتوفي عام ١٢٠٩م) تأكيداً شديداً على القدرة العقلية لهؤلاء الذين يمارسون الاجتهاد. لذا، فمن الواضح جدّاً أن شروط الاجتهاد صعبة للغاية.

ومن الصعب أن يقوم أحد المواطنين، في هذه الأيام تحديداً، باستيفاء هذه الشروط. ذلك، لأنه فضلاً عن المعلومات السالف ذكرها، فإنه من المهم أيضاً للشخص الذي يسعى للاجتهاد أن يكون على معرفة بمتطلبات العصر الحالي. كما يجب عليه أن يعرف قوانين الاقتصاد وعلم الطاقة الذرية؛ علاوة على أنه يجب أن يكون على علم تام بمشكلات المجتمع، إضافةً إلى دراسته لعلم النفس.

ففي مثل هذه الأيام، لا يستطيع المرء أن يجد أشخاصاً تحتوي ذاكرتهم على موسوعة علمية متنقلة من المعلومات. في واقع الأمر، لقد حدث تقدم كبير في جميع مجالات العلم والمعرفة، حيث إنه قد أصبح مستحيلاً على أي فرد قضى حياته بأكملها في تحصيل علوم القرآن والحديث أن يكون قادراً على تحصيل العلم والمعرفة في أي مجال آخر. فكلٌّ من العالِم والدكتور والاقتصادي مشغول بمجاله الذي يبتغي فيه أقصى درجات التفوق والمعرفة، فهل سيكون مثل هذا الشخص قادراً على تحصيل القدر الكافي من علوم القرآن والسنة، بحيث يحق له ممارسة الاجتهاد؟ في جوّ كل هذه الشروط، في حال لم توجد أي مؤسسة تجمع بين المجالات كافة، سيتحتم على المجتمع الإسلامي افتراض التخمينات لسن القوانين الجديدة، إلا أن الإجابات لكل هذه الأسئلة التي أوجدتها متطلبات هذا العصر، لا يمكن أن نجدها عن طريق التخمينات والافتراضات. وعليه، فإن من يستطيع سنّ هذه القوانين هو المجلس الذي ينبغي أن يشتمل على كلٍّ من علماء الدين مع ممثلي الشعب، ومن ثم يتناقشون حول القضايا الشائكة كافة، وغيرها.

ولقد ألف ضياء الدين سردار، وهو عالم باحث في جامعة الملك عبد العزيز في جدة (المملكة العربية السعودية)، كتاباً بعنوان **مستقبل الحضارة الإسلامية،**(٣) طرح، في هذا الكتاب، وجهة نظره في مسألة الاجتهاد، وكانت في غاية الأهمية،

---

(٣) انظر: [English-language edition published in 1987 in London by Mansell.-Editor]

فقال: «لقد توصلت إلى نتيجة استحالة ممارسة الاجتهاد بشكل فردي، بيد أنه إذا قامت المؤسسة المختصة بممارسة الاجتهاد والعمل عليه، حيث تسنح الفرصة لجمع المجالات الحياتية كافة، فسيُصبح الاجتهاد أمراً ممكناً ويسيراً».

وكان هذا هو السبب الوحيد الذي من أجله قام علماء الدين الإسلامي في باكستان بدعم النظام البرلماني وتأييده. وفي عامي ١٩٥٠م و١٩٥١م، قام علماء الدين في باكستان جميعاً بتأييد الاقتراح الـمُقدم للسماح للمجلس المنتخب بإقرار التشريع والموافقة عليه. وفي عام ١٩٥٥م، عندما تم إعداد مُسَوَّدة الدستور الباكستاني، قام جميع العلماء بتحليله وتفسيره؛ خوفاً من شيء واحد، وهو وجود أي جزء فيه يُخالف الدين الإسلامي. ولقد قدَّموا بعض التوصيات، من أهمها: أنه يجب التعجيل بعقد الانتخابات المحلية في أقرب وقت ممكن. ومع ذلك، لم يعترض أحد من المؤسسة على كون المجلس هيئة تشريعية. وبالمثل، ففي ثورة ١٩٧٧م الشعبية، قامت الأحزاب السياسية المنتهجة المنهج الديني، بدعم فكرة عقد الانتخابات ومساندتها بشدة. وبالتالي، من البديهي القول بأن الشعب الباكستاني وعلماءه يؤمنون معاً بفكرة حتمية إنشاء المؤسسات الثابتة، وتشكيل الحكومة الوطنية عن طريق الانتخابات، حيث إنه في حال عدم تقبّل الحكومة نسبيّاً، سوف تُقال على الفور، وتُنتخَب حكومة جديدة.

اعتقد القائد الأعظم محمد علي جناح (١٨٧٦م ـ ١٩٤٨م، ومؤسس الجمهورية الباكستانية) اعتقاداً مختلفاً عن سابقه؛ حيث أراد جعل باكستان دولة ديمقراطية حديثة (مختلفة عن الدولة الإسلامية). ولا تزال هذه التجربة في حيّز التنفيذ، في باكستان وباسم الإسلام، ولهذا يجب تحديد نظام الحكومة بكل شفافية وإيمان وأمان تام؛ حتى لا يحدث أي تقصير من حيث المساندة العملية والدعم.

جدير بالذكر أن الديمقراطية لم تفشل بعد في باكستان، بل على العكس، فنظراً لأن الرغبة في الديمقراطية الآن مستقرة في قلب الشعب الباكستاني وعقله، نستطيع الجزم بأن محاولات القوى المعارضة للديمقراطية، والتي ترغب في الحد منها قد باءت بالفشل. ولكننا نقف في هذا الموقف في مفترق الطرق ما بين الديمقراطية والحكم الملكي.

يعتقد هؤلاء الأشخاص ذوو الطباع والميول نحو الديكتاتورية، أن البرلمان هو

نِدٌّ ومنافس لهم، وبوجه عام يؤمنون بأن البرلمان ذا الحكم الذاتي المستقل هو سبب إزعاجهم. ولقد أطلق أدولف هتلر (الزعيم الألماني النازي، الذي وُلِد عام ١٨٨٩م، وتوفي عام ١٩٤٥م) على البرلمان نادي الحالمين التافهين. أما بينيتو موسوليني (الزعيم الإيطالي الفاشي، الذي وُلِد عام ١٨٨٣م، وتوفي عام ١٩٤٥م)، فلم يرَ في البرلمان سوى أنه منتدى يُلقي فيه بخطاباته. وفي باكستان أيضاً، استمر تصاعد المشاحنات السياسية، والخلافات والسجالات حول سلطات الرئيس ورئيس الوزراء، ونوّاب المجلس. ولقد دفعت تلك الخلافات مالك غلام محمد، الحاكم العام لباكستان، إلى حلِّ المجلس الدستوري (عام ١٩٥٤م) حينما قُدّم مستند قانوني يحُدُّ من صلاحيات الرئيس وسلطاته.

أما في دستور عام ١٩٧٣م، فلقد أُضيف بند محدد إلى القانون بهدف الحدِّ من سلطات المجلس، وزيادة صلاحيات رئيس الوزراء في الوقت نفسه، مما جعل هذا الأخير، رئيس الوزراء، يتمتع بنفوذ وصلاحيات كثيرة. لذا، من الواضح أن البرلمان يلعب دوراً مهمّاً وأساسيّاً في الحد من زيادة سلطات وصلاحيات الحاكم الحالي، وإجباره على الالتزام بنظام قانوني واحد، كما أنه يُقنِّن حدود وصلاحيات كلٍّ من الرئيس ورئيس الوزراء؛ فكيف يُعقَل أن تُرفض مثل هذه المؤسسة لمجرد أنها غير إسلامية؟ باختصار، إنه لمن غير العدل أن يُطلق على المؤسسة التي توفر لنا وسائل الحِسبة ومراقبة المسؤولين، ووسائل ممارسة الاجتهاد في المجالات كافة، والتي تستطيع التصدّي للديكتاتورية، غير إسلامية؛ فهذا يُعدّ افتراء على الإسلام، ويعرضه بشكل غير لائق وغير صحيح. ونتيجة هذا الفكر، يخشى المسلمون المساءلة، ويتجنبون الاجتهاد، كما أنهم، أي المسلمين، يظنون أن النظام الملكي وحتى النظام الديكتاتوري هما أسلوبان صالحيْن وفعّالين في الحكم الإسلامي، حتى وإن كانا غير ذلك.

فعلى النقيض، تُعد كل من المساءلة والاجتهاد والديمقراطية أساس الإسلام الصحيح، وذلك بمعنى إنشاء الإسلام لمجتمع يتمتع بالعدل والإنصاف والمساواة. وطالما أن العقل البشري لم يتوصل إلى إنشاء مؤسسة أو كيان أفضل من البرلمان، لذا، يجب عليه اتّباع تلك المؤسسة المتاحة. وكما قال العالم الأندلسي العظيم أبو إسحاق الشاطبي (الذي توفي عام ١٣٨٨م): بما أننا نقوم بالتمييز بين الأمور الدينية (العبادات) والتقاليد المحلية (العادات)، فيجب على كل مجتمع اتّباع الممارسات

الدينية التي حددها الإسلام فقط. أما في ما يتعلق بالأمور الدنيوية، والتي تندرج تحت مُسمى العادات، فهناك اقتراح أنه يُمكن اتّباع تلك العادات والتقاليد المجتمعية بشرط عدم تعارضها مع الدين الإسلامي.

إننا نؤمن بأن البرلمان ضرورة لازمة وأساسية لكل من قانون المساءلة والاجتهاد، فلا يوجد أي بديل لهذه المؤسسة الضرورية في عصرنا الحالي. وفي حال لم نتّبع هذه المؤسسة، فلن يبقى أمامنا سوى احتمالين لا ثالث لهما، أولهما: سوف يحصل حزب سياسي واحد على سلطة مُطلقة ودائمة مثل الحزب الشيوعي. وسوف يُصبح هذا الحزب هو الوحيد في الدولة الذي يحق له كتابة الدستور، وسن القوانين وتطبيقها، وذلك كما حدث في النظام الشيوعي. وفي هذه الحالة، لن يستطيع أحد الاعتراض على قرارات الزعماء أو آرائهم في أي شيء يتعلق بالدولة، حيث أصبحت الطاعة عمياء وجبرية، وتلاشت حرية الفكر والتعبير، ولم يصبح لها وجود.

أما الاحتمال الثاني، فيتمثل بإنشاء مجلس واحد فقط للعلماء يؤدي الأعمال التشريعية بحيث يعتمد في الغالب على الافتراضات والتخمينات، ويلجأ في بعض الأحيان إلى الاجتهاد؛ إلا أن هذا يُعد من أخطر الاحتمالات التي يمكن أن نصل إليها، حيث سيعتمد على المصادر القديمة. كما سيُثمِر ذلك نشوب الخلافات والمصادمات بين العلماء وعامة الشعب. ولقد اعترض العلّامة إقبال على هذا الاقتراح بشدة؛ قائلاً إنه لخطأٌ فادحٌ منح جهة أو مجموعة واحدة فقط من العلماء مثل هذه السُّلطة الـمُطلقة. وقد اقترح في المقابل رأياً مناقضاً لسابقه، ألا وهو وجوب وجود العلماء في البرلمان كممثلين عن الشعب ما دامت تُسن القوانين في مجلس يمنح حاضريه الحرية الـمُطلقة في الرأي والتعبير.

ولذا، فإن أفضل طريقة هي أن يكون العلماء على تواصل دائم مع الشعب، كما يجب أن يكونوا معروفين بعلمهم وحكمتهم، وقوة شخصيتهم، وشجاعتهم بالقدر الكافي، وذلك حتى يُصوِّت لهم عامة الشعب في المجلس المنتخَب.

الفصل السابع

مهدي بازركان ـــ الدين والليبرالية

مهدي بازركان (١٩٠٧م - ١٩٩٥م) ولد بإيران لعائلة متديّنة تعمل بالتجارة، ودرس الهندسة في فرنسا، وعمل بها، بالإضافة إلى كونه عالماً في الدين الإسلامي، وناشطاً مناصراً للديمقراطية لفترة طويلة. كما عُيِّن بازركان نائباً لرئيس الوزراء عندما وصل القوميون إلى السلطة في فترة وجيزة في مطلع خمسينيات القرن العشرين، فضلاً عن مشاركته آية الله محمود طالقاني (**راجع الفصل الثالث**) وآخرين غيرهم في حركة إصلاحية في مطلع ستينيات القرن العشرين، تهدف إلى تحويل المؤسسة الدينية الشيعية إلى الديمقراطية[١]. ولقد سُجن بازركان عدة مرات في الفترة ما بين ستينيات وسبعينيات القرن العشرين بسبب معارضته السلمية لشاه إيران عن طريق انتمائه لجماعات مثل «حركة التحرير الإيرانية»، التي أسسها عام ١٩٦١م جنباً إلى جنب مع «الجمعية الإيرانية للدفاع عن الحريات المدنية وحقوق الإنسان في إيران»، التي أنشأها عام ١٩٧٧م. وعندما أُجبر الشاه على الخروج من إيران بفضل ثورة عام ١٩٧٩م، قام الإمام روح الله الخميني بتعيين بازركان رئيس وزراء مؤقتاً، ولكنه استقال بعد تعيينه بعام تقريباً؛ مُحتجّاً على مضايقة رجال الدين المتشددين، وعرقلتهم لحكومته. واستمر بازركان نائباً في البرلمان الإيراني لعدة سنوات بالرغم من المضايقات التي كان يتعرض لها من منافسيه التقليديين. وعاش في الظل حتى وفاته. وقد ظل رمزاً لمعارضة رموز الحكومة الإسلامية المتشددة[٢].

---

(١) انظر: Ann K.S. Lambton, "A Reconsideration of the Position of the Marj'a al-Taqlid and the Religious Institution," *Studia Islamica*, volume 20, 1964, pp. 115-135.

(٢) انظر: H. E. Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990); Manochehr Dorraj, "Bazargan, Mehdi," in John L.

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً*وَدَاعِياً إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجاً مُنِيراً﴾ (سورة الأحزاب: الآيتان ٤٥ و٤٦)[٣].

النهضة الأوروبية والكنيسة

كنّا قد اجتمعنا في منزل أحد أصدقائنا، في إحدى ليالي شهر رمضان عام ١٩٨١م؛ كي نتناول وجبتي الإفطار والسحور. وفي تلك المناسبة، ألقى أحد أصدقائي القدامى، عزت الله سحابي (الذي وُلِد بإيران عام ١٩٣٢م)، خطاباً عن الأصول الأوروبية لفكرة الحرية[٤]؛ حيث يرى أن جذور الليبرالية الحديثة تمتد إلى القرن السابع عشر ميلاديّاً، عندما كانت الحكومات الإقطاعية في أوروبا تكافح من أجل التخلص من سيطرة البابوية والكنيسة (الكاثوليكية المسيحية). فلم تنشأ الدول المستقلة أو الأمم ذات السيادة، في تلك الأيام، فكانت كل قرية، أو حتى إمارة، تخضع لوصاية أحد الأمراء أو النبلاء. وبدورهم، كان هؤلاء النبلاء والإقطاعيون يخضعون لتأثير الكهنة المحليين، والأساقفة الرومانيين. وقد كانت إيطاليا أكثر تلك البلاد فوضوية، حيث ظهر فيلسوف يُدعى نيكولو مكيافيلي (Niccolò Machiavelli) (ولد عام ١٤٦٩م، وتوفي عام ١٥٢٧م) الذي استعرض كتابه **الأمير** *The prince* الفكر الفلسفي الذي عُرف لاحقاً بمذهب المكيافيلية Machiavellianism[٥].

Esposito, editor, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), volume 1, pp. 211-213.

(٣) ترجمة الآيات القرآنية مأخوذة مع بعض التعديلات من:

Al-Qur' an: A Contemporary Translation, translated by Ahmed Ali, revised definitive edition (princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988). Bazargan's slightly different numbering of verses has been edited to conform to the other selections in this collection.-Editor]

(٤) [ظهر سحابي، ابن زميل قديم لبزركان يد الله سحابي، وكان قائداً للجناح الأيسر في «حركة التحرير الإيرانية» التي أسسها بازركان. وعلى الرغم من أنه كان لا يزال ليبراليّاً، إلا أنه كان أكثر انتقاداً لنظام الديمقراطية الليبرالية الغربية من بازركان. هذا، ويشتمل خطاب بازركان ضمنيّاً على جانب من الدفاع عن الليبرالية ضد الجناح الأيسر لحركة التحرير والقوى التي هي ضد الديمقراطية في الجمهورية الإسلامية أيضاً - المترجم].

(٥) للمزيد من المعلومات عن هذه الفرضية ومقارنتها بالفرضيات الأخرى من الفلسفة الاجتماعية، راجع كتابي:

Be'sat va Ide'olozhi (Prophetic Mission and Ideology), part 1.

وسعياً لتحرير الدول من سيطرة كل من الكنيسة الكاثوليكية والبابوية، سعى الفكر العلمي الحر لتحرير نفسه من وطأة السيطرة الشديدة للمحاكم الكاثوليكية لمعاقبة الهراطقة. وكنتيجة لذلك، خُفِّفت قبضة التقاليد الدينية والسلطة وتأثيرها على تفكير عامة الشعب، إلا أنها أزهقت أرواح العديد من العلماء العظماء كضحايا، أمثال غاليلو غاليلي (Galileo Galilei) (الذي وُلِد عام ١٥٦٤م، وتوفي عام ١٦٤٢م). وقد لا تستطيع العقول المحقِّقة والقدرات العقلية المتطورة تحمُّل أي من الجمود والقسوة والحكم الاستبدادي لرجال الدين الكاثوليك.

أما عن الخطوة الثانية في النهضة الأوروبية، فقد كانت الإصلاح الديني والبروتستانتية التي أُدخلت في ظل قيادة مارتين لوثر (Martin Luther) (الذي وُلِد عام ١٤٨٣م، وتوفي عام ١٥٤٦م)، وجون كالفين (John Calvin) (الذي وُلِد عام ١٥٠٩م، وتوفي عام ١٥٦٤م) وآخرين غيرهم. فلقد رفض البروتستانت الخرافات والقيود الدينية للكاثوليك، كما أنهم سعَوا لاستعادة روح البساطة والأصالة والليبرالية للديانة المسيحية. ومِثل هذا الأمر صحيح بالنسبة إلى المطالبة بحريّة الفن والثقافة[٦]. ولقد استمرت الحركة في المطالبة بالحريات الاجتماعية والسياسية كتلك التي طالبت بها الثورة الفرنسية (عام ١٧٨٩م ـ ١٧٩٩م)والأنظمة الديمقراطية الأخرى. وكان من روّاد هذه الحركات جان جاك روسو(Jean Jacques Rousseau) (الذي وُلِد عام ١٧١٢م، وتوفي عام ١٧٨٨م)، وفرانسوا ماري فولتير (François-Marie Voltaire) (الذي وُلِد عام ١٦٩٤م، وتوفي عام ١٧٧٨م)، وشارل لوي دي سيكوندا (Charles-Louis de Secondat) (الذي وُلِد عام ١٦٨٩م، وتوفي عام ١٧٥٥م)، إضافةً إلى العديد من الموسوعيين (الفلاسفة الفرنسيين من القرن الثامن عشر الميلادي) الذين كانوا جميعاً بوجهٍ عام ضد رجال الدين الملحدين أو المتشككين أو الزنادقة.

ويستمر المتحدث عارضاً عدم قدرة الديمقراطية الغربية والحريات الفردية على تلبية متطلبات الإنسان، أو إيجاد حلول للمشكلات الاقتصادية والظلم الاجتماعي، على الرغم من خدماتهم للحضارة الإنسانية والتطور. ومن ثم، تحدث عن الاشتراكية والشيوعية والوجودية عقب النهضة القومية والليبرالية، والبحث الحثيث عن الحرية والعدالة.

---

(٦) لقد استهلت نهضة القرنين الخامس عشر والسادس عشر بتجديد لافت للنظر في الفن اليوناني بإيطاليا، وخصوصاً بعد توافر تكنولوجيا الطباعة.

الحرية من منظور علماء الدين[٧]

دعونا أولاً نعُد إلى السؤال الأصلي، ألا وهو: الحركات السياسية الليبرالية والفكرية التي أدت إلى تلك الوثبة الأوروبية العظيمة نحو الأمام، هل كانت في الأصل حركات مناهضة للدين وللكنيسة، ولرجال الدين؟

نحن بحاجة أولاً إلى استكشاف جذور معارضة الكنيسة للحرية. ويكون السؤال: هل هذا الخلاف ناتج عن عقيدة معيّنة وأحداث تاريخية، أم إنه صفة عالمية لكل الأديان في كل الأزمنة؟ يبدو أن الإجابة بسيطة بما يكفي، فبغضّ النظر عن مدى صحة أو صدق الدين، فمن المعقول أن نتوقع من الله، المعروف بأنه العليم القدير الملك الذي يعلم الخير والشر، أنه هو الأقدر على أن يحكم بما هو مناسب للبشر أكثر من البشر أنفسهم. هل هذا الاعتقاد يترك أي مجال للمؤمنين سوى الخضوع التام لإرادة الله من دون أي شرط؟ علاوة على ذلك، فإن الكهنة والكنيسة الذين يعتقدون أنهم خلفاء لعيسى، وممثلون عن الرب ـ كما هو الحال بالنسبة إلى أي عالم من علماء الدين الذين يعتبرون أنفسهم أمناء وحرّاساً على عباد الله ـ سوف يتوقعون بالتأكيد أن يتبعهم الأشخاص ويوقّرونهم، وأن يتنازلوا عن المنطق والعلم لصالح الأوامر المنزلة.

بالتأكيد، أنت ترى الآن أن مثل هذه العقيدة لا تدع مجالاً للحرية، أو حتى لإرادة الناس أن تتحكّم في شؤونهم الخاصة، أو أن تتشكك في ـ لا أن ترفض ـ ممثلي الرب الذين يدَّعون العِصمة من الأخطاء؛ كونهم خلفاء النبي. لذا، فيبدو لنا أن كلّاً من الفكر البشري والحكم الديني أمران متنافران تماماً. وعلى النقيض من كلمات النبي التي تقول: «إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة»، يبدو لنا أن الحكم المُطلق لعلماء الدين قد يكون أمراً ضرورياً من أجل خلاص المجتمع، إلا إذا رفض المجتمع الدين جملةً واحدةً. وبالتالي، يبدو أن الديمقراطية، والعلم، والفحص، والخبرة، بالإضافة إلى المعرفة الواسعة ستصبح النتائج الضرورية لرفض الدين وعلمائه، بينما قبول ملك الله، وإدارة الكنيسة أو علماء الدين، قد يؤدّيان إلى الحكم الاستبدادي والعبودية

---

(٧) لقد استخدم الكاتب لفظي «علماء وروحانيات» بشكل متبادل، وكلاهما تُرجِم هنا بلفظ «علماء الدين» (المحرر).

والعنف[٨]. ومما يدعو إلى السخرية أن القوانين السماوية للرب على الأرض ستستدعي المراقبة والإشراف، والاعتقال والتعذيب. ويُعد العنف ضد كل من الأقرباء والغرباء، على حدٍّ سواء، الجوهر الأساسي للعدل والإحسان. في مثل هذا المجتمع، فإن أبسط أنواع النقد أو الخلاف، أو حتى التعدي على أي من أمور الشعائر أو الإدارة أو السياسة، أو حتى الأمور الشخصية قد يُعد تعدياً على الرب وعلى ممثليه.

وفقاً لما سبق، فإن الحكومة الدينية ليست مختلفة كثيراً عن الدولة الماركسية، فكلتاهما تعجز عن التعامل مع حرية الأفكار والنقد؛ حيث إن كلّاً من حرية التعبير والتجمعات، بالإضافة إلى الإضرابات والمظاهرات، تُعد أموراً غير مقبول التفكير فيها، ومن ثم سيكون حكم الحزب الحاكم بالإعدام أمراً قاطعاً وسريعاً. إن كلّاً من الحكومة الدينية والماركسية لا تعرف الحرية أو العقلانية إلا مع أتباعها فقط. أما لأحد غير ذلك، فلا تعني الحرية سوى التخريب، والارتباك والتشويش، بالإضافة إلى شجب الفكر الحاكم والنظام.

الحرية والحب

منذ فترة ليست ببعيدة في بلادنا (إيران)، اعتاد آباؤنا أن يُدَثِّروا أولادهم بملاءة (قد تكون تلك العادة لا تزال مستمرة حتى الآن في الريف). ولقد كانت الفكرة من هذا هي حماية الطفل من التسبب بمشاكل، أو التعرض للخطر المحيط به. وفي محيط بيت والدي، كانت هناك سيدة عجوز وعطوف من منطقة الكرمان تُدعى ميرزا باجي (Mirza Baji)، رحمها الله، فقد اعتادت أن تُعلِّمنا قراءة القرآن والصلاة. وكانت قد رُزقت بالعديد من الأطفال، إلا أنه لم يحيَ منهم أحد. ولقد أخبرتنا أنه عندما كبر أطفالها على التدثُّر بالملاءة، اعتادت أن تقيدهم بقطعة من الحبل؛ حتى لا يتجولوا بجانب حوض السباحة، ولا يقعوا فيه، ولكيلا يتعرضوا للخطر من أي لعبة غير آمنة أثناء وجودها بالخارج لأداء عملها.

---

(٨) إن محاكم التفتيش لهي أمر مخالف للقرآن؛ إذ يقول الله عز وجلّ في القرآن:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ﴾ (سورة الحجرات: الآية ١٢).

ولا تعدّ القيود، كما توضح تلك الرواية، تدابير عدائية، فيجب على المرء ألّا يُرجع النهج القاسي للكنيسة في العصور الوسطى لسوء النية والعداوة. ففي واقع الأمر أن العديد من الآباء في الكنائس كانوا أتقياء ورحماء، بل وبعيدين كل البعد عن الظلم والكبرياء(٩). ويتبع ذلك أن أي دين أو أي قيادة دينية تعتبر نفسها مسؤولة عن تحقيق قوانين الوحي الإلهي على الناس ستكون بالضرورة غافلة عن حياة وحقوق وكرامة الإنسان، وبالتالي سوف تقوم على الإكراه. وعليه، فسوف سينتج عن هذا الجهل والعبودية والعنف. ومن ثم، فإن الناس بدورهم سوف يسعَون عاجلاً أم آجلاً لتحرير أنفسهم من قيود الحكم الديني المستبد. في بعض الأحيان، قد يحدث هذا دون أن يفقدوا إيمانهم الراسخ بربهم، ولكن غالباً ما ينتهي الأمر بهم بأن يكرهوا الدين والقوانين الدينية على حدٍّ سواء.

لهذا السبب ـ على مر الحضارة الأوروبية سواء أكانت تحت حكم الديمقراطية أم الفاشية، أم حتى الاشتراكية ـ كانت قد سادت فكرة عزل الدين والدولة، وهيمنت فكرة الدولة ذات الهيئة العلمانية (التي هي غير دينية بمعنى أنها ضد الدين). وكلما تطور الفكر، أصبحت الحكومة ضد الدين.

حقيقة الوحي الإلهي

ويبقى السؤال، هل أقر رسل الله، لا سيما الذين جاؤوا بالإسلام، الممارسات المسيحية في القرون الوسطى؟ هل كل من الدين والحرية أمران مختلفان ومتنافران في الجوهر؟ هل كانت تعليمات الرب لرسله أن يُحرِّضوا على ثورات دامية على الأرض، ويقطعوا رأس كل من هو متشكك، ويُدمِّروا كل من هم ضد الثورات، وأن يبذروا بذور الحقد والكراهية والخلاف، وأن يُدثِّر أو يُقيِّد الأطفال في فناء مدرسة الدين؛ تماماً كما كانت تفعل الراحلة ميرزا باجي؟

يشرح لنا القرآن مهمة الأنبياء سواء بطريقة مباشرة، عبر الأوامر الإلهية، أم غير مباشرة، عبر شرح الحكمة من الخلق. وتمثل ما تعلمناه من قصص الأنبياء ومن شعارنا «لا إله إلا الله» في أن مهمة الأنبياء كانت من أجل تحرير الإنسان، لا من أجل استعباده؛ لكن تحريره من ماذا؟ ومِمَّن؟

---

(٩) ولقد نص القرآن الكريم قائلاً: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَاناً وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ (سورة المائدة: الآية ٨٢).

أولاً، تحريره من الأوثان أو تلك التي يُعتقَد أنها الإلهة، الأمر الناتج عن أوهام الجاهلية. **ثانياً**، تحريره من خداع الشيطان، أو محاولات الإغواء من البشر، أو من عبادة الآلهة الدنيوية بمعنى أشمل وأعم. **ثالثاً**، من المدَّعين على الأديان، والحرّاس الزائفين للمعابد والأديان، الذين يروجون الجهل، ويعارضون الأنبياء. **رابعاً**، من الملوك والحمقى، وممتلكي القوة والأغنياء، ومن الظالمين في هذا العصر.

وكثيراً ما نجد في سورة الأعراف، وسورة يونس، وسورة هود، وسورة إبراهيم، وسورة الأنبياء، وسورة الشعراء، وسورة النمل، وسورة العنكبوت، وسورة الصافات، والعديد من السور الأخرى التي تروي كفاح الأنبياء، الأمر الإلهي الذي يقول: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ**﴾، فيقول نوح عليه السلام ﴿**أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ**﴾ (سورة هود: الآية ٢٦). وفي كل من سورتي طه والقصص اللتين تتحدثان خصيصاً عن سيدنا موسى، يأمر الله كلاًّ من موسى وهارون أن يقولا لفرعون: ﴿**فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكَ**﴾ (سورة طه: الآية ٤٧)، إذ إنهما لم يؤمرا أن يلعناه أو يُذِلّاه، إنما أُمرا أن يتحدثا معه بكل أدب ودماثة، ﴿**فَقُولَا لَهُ قَوْلاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى* قَالَا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى * قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى * فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى**﴾ (سورة طه: الآيات ٤٤ ـ ٤٧).

ولقد أخبرنا القرآن عن الشيطان في قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ**﴾ (سورة يس: الآية ٦٠).

كما أمرنا أيضاً أن نقاوم محاولات الإغواء من البشر، وأن نقاوم الحكم المستبد: ﴿**اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ (سورة البقرة: الآية ٢٥٧).

هذا، وإن الله لم يكن ليحررنا من أنفسنا، والظلمات والاستبداد، ومن ثم يؤدي بنا إلى العبودية على يد أنبيائه ورُسلِه؛ إذ إن القرآن يعلنها صراحةً أنه: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾ (سورة البقرة: الآية ٢٥٦). حتى إن

هذه الآية تخاطب النبي الكريم (مُحمداً) بألا ينزعج من سخرية الكفار ورفضهم له، وألا يبالي من هؤلاء الذين يقترفون الذنوب والآثام بمعارضتهم له: ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ * وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ * قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ**﴾ (سورة يونس: الآيات ٩٩ ـ ١٠١). وفي سورة أخرى، كان الرسول، (ﷺ)، ﴿**شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً * وَدَاعِياً إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجاً مُنِيراً**﴾ (سورة الأحزاب: الآيتان ٤٥ و٤٦). فالقرآن يوصي بتسامح النبي الكريم؛ ردّاً على المضايقات التي يتلقاها من المشركين والمنافقين، ويدعو إلى التوكل على الله. ويمقت الله، سبحانه وتعالى، فرض ونشر الدين بالقوة، وبالمعايير الإلزامية المكرِهة، ولا يرغب في التدمير الفوري للكفار والمنافقين.

حقّاً هناك فرق كبير بين دين الله والدين الذي يولد من رحم ضلال الإنسان وسوء نيته.

فقد ترك الله الإنسان كي يكون ﴿**إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً**﴾ (سورة الإنسان: الآية ٣)، وأعطاه فترة للاستغفار عندما يذنب، كما ساعد كلّاً من المؤمنين وغير المؤمنين على حدٍّ سواء في اختيار الطريق الـمُراد[١٠].

ولا تقوم علاقة الله بالناس على الإكراه أو العبودية، أو العداوة أو حتى العنف، بل تقوم على الحرية والحب. ففيما يخص الفضائل، فإننا لدينا التعبير القرآني الذي يقول: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ**﴾. أما في ما يخص الرذائل، فلدينا التعبير القرآني: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ**﴾. وإذا ما واجهتنا مشكلات، فستكون نتاجاً لأعمالنا ورغباتنا: ﴿**أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَقَوْمِ إِبْرَاهِيمَ وَأَصْحَابِ مَدْيَنَ وَالـمُؤْتَفِكَاتِ أَتَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾ (سورة التوبة: الآية ٧٠). بالتأكيد، هناك حساب، ولكن من دون أي ضغط أو إكراه.

---

(١٠) سورة الإسراء ﴿**كُلّاً نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً**﴾، الآية ٢٠. وسوف نُجيب عن السؤال الذي يقول «هل ترك الإسلام الناس كي يفعلوا ما يحلو لهم في هذا العالم بدون أي حدود أو قيود؟»، لاحقاً في نهاية هذا المقال.

الشيطان والحرية

يجب علينا أن نتساءل لماذا أعطانا الله رخصة لارتكاب الذنوب والمعاصي، وهل هناك أي حكومة إسلامية قد تعطي مثل هذه الرخصة! وقد تشعر بحيرة كبرى عندما تأخذ في عين الاعتبار وتتذكر أن الله هو الذي خلق الشيطان. وعندما رفض إبليس الانصياع لأمر ربه، طرده الله من الجنة، وأمهله إلى يوم القيامة؛ كي يُوسوس للبشر ويُغويهم للانغماس في المعاصي والفساد والظلم.

يُشكل وجود الشيطان وتأثيره على العقل البشري قوى مقاومة، أو نقطة جذب عكسية لقوى الخلق في اتجاه العقل والتدبر والحكمة؛ إذ إنها تُعرِّضنا للإغواء والارتباك. بعبارة أخرى، تدفعنا إلى التشكك، ومن ثم الاختيار. وتعد الإرادة الحرة عطيّة من الله عز وجلّ مَنَّ بها على البشرية. ولا يمكننا هنا تناول الإجابة عن السؤال: لماذا وُهبت البشرية مثل هذه العطية؟ تلك الإجابة المفصلة التي يستحقها. يكفي أن نذكر أن السبب المطلق لتلك الحرية هو إدراك وضع الإنسان كـ «خليفة» الله على الأرض. إن الحرية شيء ضروري لتطور إبداعنا، وسمو روحنا، والارتقاء بها، فإذا ما أُنكرت علينا الحرية، فسوف ننغرس حتماً في الطريق القائم على الغرائز الحيوانية، الذي لا مفر منه. فإن أصبحنا لا نفكر ولا نشكُّ، فسنظل راكدين وثابتين في أماكننا كالنمل والخيول والحمام؛ إلا أن الإرادة الحرة والحرية، المفعمة بالضعف والتشويش والمخاوف، ستدفعنا دفعاً للتركيز والتفكير، ومن ثم تقرير مصيرنا، والتحرك نحوه. وعلى هذا النحو، تُعد تلك الأدوات لا مثيل لها من أجل تقدم وتطور الإنسان إذا قارنّاه بالحيوانات. هذا، ويعدّ المنطق والإدراك والإرادة والأخلاق نتاج الإرادة الحرة والحرية.

إن الحرية لهي عطية من الله تعالى مَنَّ بها على البشرية أجمعها، وأيّاً كان من يسلب هذه الحرية، فلقد ارتكب إثماً وخيانة عُظمى في حق الإنسانية.[١١]

الدين والسياسة

لقد ذكرنا سابقاً أن المواجهات بين الكنيسة في العصور الوسطى من جانب والحركات الليبرالية من جانب آخر قد أدت إلى فصل الدين عن السياسة في الغرب.

---

(١١) لقد أعلن عضو مؤسس في حركة الحرية في إيران في ١٥ مايو/ أيار ١٩٦١م؛ قائلاً:

«تستلزم عبادة الله، سبحانه وتعالى، رفض عبادة أي إله آخر. ويعتمد حمد الله على اكتساب=

كما أدى هذا الصراع إلى تحرر واسع الانتشار للعلماء والمفكرين من الدين، الأمر الذي استمر حتى القرن العشرين؛ إلا أن الوضع اختلف اختلافاً كليّاً في العالم الإسلامي.

ففي أوساط المسلمين الذين يتّبعون المذهب السُّنّي (الفئة الغالبة في الإسلام)، وتحت حكم الخلفاء السُّنيين، سيطرت الحكومة على الدين وعلماء الدين. فكان الخلفاء هم علماء الدين، إضافةً إلى كونهم القادة المؤقتين في المجتمع، فهم الذين يختارون الإمام في صلاة الجمعة، فضلاً عن تعيين الحكام والوزراء. كما كان تعيين القضاة من مسؤولية الخلفاء أيضاً، أو لم يكونوا قادرين على تحدّي قوانينهم؛ فقد كان الخليفة هو القائد الأعلى، وقاضي القضاة، كما كان المسؤول عن الخزائن وأماناتها؛ حيث اعتقدوا بأنهم هم المُشار إليهم في الآية القرآنية: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**﴾ (سورة النساء: الآية ٥٩). ولهذا، فقد ادَّعَوا السيادة والحكم المطلق، وكلما ابتعدنا عن تلك الفترة في صدر الإسلام، واجهنا مثل هذا النوع من الحكم الاستبدادي. هذا، وإنه بعد حكم الخلفاء الراشدين (أول أربعة خلفاء في الإسلام)، أصبح لا حق للمواطنين في إبداء آرائهم، والاعتراض، وانتقاد الحكام.

وقد كان الوضع مختلفاً تماماً في أوساط رجال الدين من الشيعة، فنظراً لأنهم كانوا أقلية مضطهَدة، لم يوجهوا أي استجوابات للحكومة أو القوانين السياسية. وفي أعقاب الثورة ضد كلٍّ من الخلافة العباسية والأموية (والتي استمرت منذ عام ٦٦١م وحتى ٧٥٠م، ومن عام ٧٥٠م وحتى ١٢٥٨م، على التوالي)، وفي أثناء الاستقلال التدريجي من نظام الحكم في بغداد، عادت الحكومات السُّنية والشيعية في إيران إلى نظام الحكم الملكي المُطلق، الذي كان نفس نظام الحكم في العصور القديمة. على الرغم من أن العديد من الملوك، أمثال محمود غزنوي (Mahmud Ghaznavi) (عام ٩٧١م ـ ١٠٣٠م)، أو الديلم (Deylamis) (عُرف أيضاً باسم البويهيّ Buyids)،

= الحرية والاستفادة منها لاكتساب الحقوق والعدل والمساعدة». وسوف نتناول السؤال الذي ينشأ عن هذا الاقتراح في نهاية المقال.

وكلٌّ من السلالة الصفوية والسلالة القاجارية (سلالتان فارسيتان حكمتا في الفترة من ٩٤٥م ـ ١٠٨٨م، و١٥٠٢م ـ ١٧٣٦م، و١٧٩٤م ـ ١٩٢٥م، على التوالي)، كانوا ذوي عقول دينية، وتقاة صالحين، لدرجة تدعو إلى الفخر والتباهي، وعلى الرغم أيضاً من أنهم قد أعلَوا شأن علماء الدين، ورفعوهم إلى أعلى منزلة، إلا أن كلّاً من السياسة والدين ظلّا منفصلين في كل المقاصد والأغراض. فلقد كان قادة الدين الشيعي مستقلين عن الدولة، وغافلين عن شؤونها الاجتماعية والإدارية والسياسية؛ حيث إنهم كانوا يتلقون الأخماس والمساهمات الدينية الأخرى مباشرةً من عامة الناس والتجّار. ونادراً ما شارك رجال الدين بإيران في أي من الوظائف القضائية، وذلك حتى الثورة الدستورية في إيران عام ١٩٠٦م. ولقد نُفِّذت مجموعة منهم الأحكام الدينية في نطاق سلطتهم، ومع ذلك، فقد اهتم الكثير منهم وعُنِي بالتعليم، والمنح الدراسية، وإصدار الفتاوى. وبما أن كبار علماء الدين كانوا يتلقون الكثير من الشكاوى من عامة الناس، فقد كانوا في كثير من الأحيان يحتجّون ويؤدِّبون الحكومة، أو قد يتدخلون في الوظائف التنفيذية للدولة. وبغض النظر عن هذه الأحداث العَرَضية، استمر عزل الدين عن السياسة حقيقة فعلية وسائدة. حتى في هذه الأيام، فإن الكتيبات الدينية المعروفة بـ «الرد على الاستفسارات»[١٢] قد خصَّصت فصولاً كاملةً عن الشعائر؛ مفصِّلة عبادات مثل الصلاة والصيام، والحج إلى مكة، ولكنها تجاهلت الحديث عن الأخلاق والتعليم، فإنها، إن قلَّت أو كثرت، ليست أكثر من مجرد قضايا اجتماعية وسياسية[١٣]. والجدير بالذكر أن الملوك ليس لهم أي

(١٢) تعد مثل هذه المجموعات من الآراء الدينية ظاهرة حديثة نسبيّاً لدى متابعي الشعائر الشيعية، وتشبه إحدى الروايات اليهودية التي تُدعى الردود أو الأجوبة «Responsa». وقد كُتبت هذه المقالات على يد علماء دين مستقلين؛ حيث طمحوا أن يكونوا «مصدراً للتقليد» لغيرهم من المسلمين الشيعة. وقد سعى الأشخاص الذين اختاروا اتباع الفتاوى الدينية لمصدر محدد للتقليد لمعرفة آرائه في موضوعات معينة في هذه المقالات - المحرر.

(١٣) لقد ذكر الشهيد الراحل محمد باقر صدر (عالم دين عراقي، عاش في الفترة من ١٩٣٥م لـ ١٩٨٠م)، في أحد مقالاته المترجَمة (من العربية إلى الفارسية) تحت عنوان Hamrah be tahavol-e ijtihad [مصاحبة تطور الاجتهاد: التفسير الإسلامي]: «هذا، ولقد كان التقدم نحو الاجتهاد في أوساط الشيعة المسلمين مواكباً لانسحابهم من الحياة السياسية. ولقد أدت هذه المفارقة السياسية إلى ازدهار فكرة أن الساحة المناسبة للفكر الديني هي إخضاع الفرد - لا المجتمع - إلى الدين. لذا، فقد كان من رأي الفقهاء أن الاجتهاد يُطبَّق على المسلمين كأفراد، لا كمجتمعات».

حق بالتدخل في الشؤون الدينية، كما لم يثقل رجال الدين كاهلهم بأعباء الحكومة، ولا شؤونها.

هذا، وقد كان لعلماء الدين دور بارز، وإن كان مؤقتاً وجزئيّاً، في الثورة الدستورية؛ فقد ساعدوا في كتابة مسودة للدستور، وشاركوا في الفترات الأولى للبرلمان إلى جانب وزارتي التعليم والعدل، ولكنهم سرعان ما انسحبوا. هذا، ولم يشارك سوى عدد قليل جدّاً من رجال الدين بروح حماسية في هذا الكفاح الذي دار بعد الحادي عشر من شهر سبتمبر/ أيلول لعام ١٩٤١م (تعيين البريطانيين لمحمد رضا بهلوي) في الحركة الوطنية، وتأميم مصادر النفط (في عام ١٩٥١م). وفي أعقاب انقلاب التاسع عشر من شهر أغسطس/ آب لعام ١٩٥٣م، ونشاطات الحركة الوطنية للمقاومة، أصبح دور هؤلاء الرجال محدوداً، وطموحهم للسلطة والقيادة أقل بكثير[١٤].

وبعد (الاحتجاجات الدينية) في الخامس من شهر يونيو/حزيران لعام ١٩٦٣م، استولت «حركة علماء الدين»، مع الوصول الحاسم الجلي للإمام روح الله الخميني (الذي وُلِد عام ١٩٠٢م، وتوفي عام ١٩٨٩م) إلى مسرح الكفاح والسياسة، على المبادرة، بل وقيادة الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م والجمهورية الإسلامية (التي أُسِّست عام ١٩٧٩م). هذا، ولقد استمتع كل من صغار علماء الدين، والمفكرين السياسيين الناشطين، فضلاً عن طلبة الدين الثوريين برسالة الخُميني وخطابه، وتأثروا بها. ولقد رُفضت فكرة عزل الدين عن السياسة بوضوح تام في ظل كفاح الوطنيين والمفكرين الإسلاميين منذ أربعينيات القرن العشرين، حيث أُدينت وأُبطلت أثناء ثورة ١٩٧٩م. كما عُرض مبدأ «الولاية الفقهية» كمبدأ رئيس في دستور الجمهورية الإسلامية، ومن ثم هيمن رجال الدين على الحكومة.

كما أن مبدأ «الولاية الفقهية» أو هيمنة علماء الدين، الذي يُروَّج له عن طريق وسائل الإعلام في الدولة، لهو قضية مهمة وحساسة تتطلب الفحص والتدقيق من وجهات النظر الدينية والقانونية والتاريخية والاجتماعية والسياسية أيضاً؛ فإنه يستلزم تطبيقها بحيث لا تضر بصدقية الإسلام أو بحُرية الإنسان، تماماً كما ذُكِر في القرآن والسُّنة.

---

(١٤) لعب المؤلف دوراً محوريّاً وموثقاً في هذه الأحداث - المحرر.

الدين والدولة

دعوني الآن أنتقل للاستفسار عن العلاقة بين الدين والدولة، أي عن الحكومة الإسلامية.

لقد تم توضيح وتحديد العلاقة بين الله والناس، فلقد أكّدنا على أن الأديان التوحيدية، ولا سيما الإسلام، قد أبدوا احتراماً جمّاً واهتماماً كبيراً بحقوق الأفراد؛ فترى هذه الأديان أن الإنسان يجب أن يكون حرّاً في أفعاله، ومسؤولاً عن تصرفاته، ومستقلّاً بذاته. والسؤال هنا: هل ستقوم أي حكومة إسلامية بتقييد حرية الأفراد والجماعات، أم أنها سوف تُجيز الحرية المطلقة غير المقيّدة؟ وفي حال فُرضت بعض القيود، ووُضعت أنظمة وحدود معيّنة، فمن سيقوم بهذه المهمة؟ وكيف؟

ولقد أجاب القرآن والسنة عن هذا السؤال بوضوح تام، فبالإشارة إلى جوهر الدين ومبادئه، وقوانين الخلق، سنجد أن الله وحده هو المُشرِّع: ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ**﴾ (سورة الأنعام الآية: ٥٧). فمن هذا المنظور، قام الأنبياء بواسطة الكتب المقدسة التي أُرسلوا بها بشرح وتفسير المسار الذي يؤدي إلى التطور والارتقاء، والأوامر الأساسية التي فرضها الله عز وجلّ على البشر أجمعين، فهم يوضِّحون للناس قَدَرهم النهائي الذي لا مفر منه، كما يُعلِمونهم بمسؤولياتهم تجاه أنفسهم والآخرين. ولم يَستثِر النبي، (ﷺ)، أحداً فيما يتعلق بالأوامر الإلهية، فلقد استُثني المسلمون وأهل الكتاب، والمنافقون والكفّار، ومُنعوا جميعهم من الولوج في عالم الوحي المقدس: ﴿**الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**﴾ (سورة هود: الآية ١)، وأيضاً ﴿**وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ**﴾ (سورة المائدة: الآية ٤٩). فالله، عز وجلّ، في الدول ذات الحكومات الإسلامية هو الحاكم الوحيد المهيمن بلا منازع: ﴿**أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ**﴾ (سورة الشورى: الآيتان ٩ و١٠). لذا، يجب أن تعتمد النظرة العامة لأفراد المجتمع، والمذهب الفكري للإنسان، وعلم الفلسفة، والقوانين الدستورية التي هي أساس الحكومة على الكتاب والسنة، وتتخذهما كوحي إلهي. كما يجب ألا تتعارض القوانين العادية العامة مع هذه الأوامر الإلهية. إنه لمن الصحيح والمناسب، بل ومن الضروري أيضاً، أن يتشكل برلمان الدولة الإسلامية من ممثلين عن الشعب، وأن يكون هؤلاء الممثلون مُطّلعين على العقائد الإسلامية،

وأتقياء يخشون الله، ويتصفون بالحكمة والعقلانية، وتحمل المسؤولية، ويتحلّون بالثقة أيضاً. ومن هذا الـمُنطلق سوف يُشرِّعون القوانين وفقاً لعقائد الإسلام وتعاليمه، وأهدافه المطلقة (فقد نص الدستور الإيراني السابق لعام ١٩٠٦م على أنه يجب على أول خمسة علماء دين، اختيروا على يد القادة من علماء الدين، أن يتأكدوا من توافق القوانين الـمُشرَّعة مع مبادئ الدين، إلا أن هذه الفقرة لم تُطبَّق).

أما في ما يتعلق بإدارة شؤون الدولة، فيعرض نص القرآن الكريم بشكل غير قابل للشك أن شؤون الأمة وحكمها يجب أن يكونا قائمين على مبدأ الشورى. ففي سورة الشورى، تصف الآيات رقم (٢١-٢٢ و٣٧-٣٨) تآزر المسلمين كجسد واحد مترابط ومتعاون في تطبيق هذا الشعار الخاص بهم ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾ (سورة الشورى: الآية ٣٨)[١٥]. حتى إن النبي نفسه، الذي هو في الأصل محور الرسالة والشخص الـمُعتمَد عليه في توصيلها ومحبوب المؤمنين، قد أُمر بـ ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**﴾ (سورة آل عمران: الآية ١٥٩) حتى مع هؤلاء الأفراد عديمي الأخلاق، وحُثالة المجتمع الذين يطلبون العفو عما بدر منهم من تَعَدٍّ على الرسول الكريم.

ويكمن أكبر توضيح وتأكيد على العمل بنظام الشورى في نُظم الحكم في الدول الإسلامية في ممارسات النبي مُحمد وعلي بن أبي طالب، زوج ابنة النبي، الذي حكم في الفترة من ٦٥٤م وحتى ٦٦١م؛ حيث استشارا أتباعهما، وأخذا برأي الأغلبية ونفّذاه حتى إذا ما كان ضد رغبتهما[١٦]. ويبرز هذا مبدأ مشاركة الناس في إدارة شؤونهم الخاصة، واستخدامهم للطرق المعاصرة في التعبير والسيادة الوطنية. ويوضح حديث النبي، (ﷺ)، الذي يقول: «كلكم راعٍ، وكلكم مسؤول عن رعيته» المسؤولية الاجتماعية المشتركة، والمشاركة في الشؤون العامة. بعبارة أخرى، فهو يؤكد مبدأ الديمقراطية «حكم الشعب للشعب» (قبل أحد عشر قرناً من نشأة أوروبا).

---

(١٥) كلمة «بينهم» هنا تُشير إلى أفراد المجتمع والمسؤولين فيه، وأصحاب الممتلكات، مثل أصحاب العمل والعاملين، ولا تُشير إلى هؤلاء الأفراد العاطلين الذين لا دور لهم، ولا مسؤولية عليهم.

(١٦) إن الآية الكريمة التي تنص قائلة: ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**﴾ (سورة آل عمران: الآية ١٥٩) تنص أيضاً على الآتي: ﴿**فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ**﴾. بمعنى أنه بمجرد أن استشرت من حولك وتوصلت إلى قرار، لا تتأخر في تنفيذه، فتوكل على الله، وابدأ فوراً.

ولا يمكن أن تكون الحكومة الإسلامية أي شيء آخر سوى أن تكون استشارية وديمقراطية، وأن تسير وفقاً للوحي الإلهي.

لذا تقوم العلاقات بين الأفراد في الحكومة الإسلامية وإدارة شؤون المجتمع على المشاركة في الحريات والمسؤولية المتبادلة. هذا، ويستلزم الواجب الديني في «أمر الناس بالمعروف ونهيهم عن المنكر»، والوقوف بجانب الحق والعدل حرية الرأي والنقد. إنه تماماً مثل واجب هداية التائه والحيران، وتعليم الجاهل، والدفاع عن المظلوم، وأخيراً مناصرة الصدق والصبر، وتفضيل الرحمة؛ ويبدو هذا كله جليّاً في القرآن والسنة والصلوات[١٧]. أما في ما يتعلق بالتأكيد على حرية التعبير

---

(١٧) ففي صلاتي الفجر والمغرب، نقرأ في صحيفة الإمام السجّاد (زين العابدين علي بن الحسين، قُرابة عام ٦٥٦م - ٧١٤م):

«الْحَمْدُ للهِ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهارَ بِقُوَّتِهِ، وَمَيَّزَ بَيْنَهُمَا بِقُدْرَتِهِ، وَجَعَلَ لِكُلِّ وَاحِد مِنْهُمَا حَدّاً مَحْدُوداً، وَأَمَداً مَمْدُوداً، يُولِجُ كُلَّ وَاحِد مِنْهُمَا فِي صَاحِبِهِ، وَيُولِجُ صَاحِبَهُ فِيهِ بِتَقْدِير مِنْهُ لِلْعِبَادِ فِيمَا يَغْذُوهُمْ بِهِ وَيُنْشِئُهُمْ عَلَيْهِ، فَخَلَقَ لَهُمُ اللَّيْلَ لِيَسْكُنُوا فِيْهِ مِنْ حَرَكَاتِ التَّعَبِ، وَنَهَضَاتِ النَّصَبِ، وَجَعَلَهُ لِبَاساً لِيَلْبَسُوا مِنْ رَاحَتِهِ وَمَنَامِهِ، فَيَكُونَ ذَلِكَ جَمَاماً وَقُوَّةً، وَلِيَنَالُوا بِهِ لَذَّةً وَشَهْوَةً. وَخَلَقَ لَهُمُ النَّهارَ مُبْصِراً لِيَبْتَغُوا فِيهِ مِنْ فَضْلِهِ، وَلِيَتَسَبَّبُوا إلَى رِزْقِهِ، وَيَسْرَحُوا فِي أَرْضِهِ؛ طَلَباً لِمَا فِيهِ نَيْلُ الْعَاجِلِ مِنْ دُنْيَاهُمْ، وَدَرَكُ الأجلِ فِيْ أُخْرَاهُمْ. بِكُلِّ ذلِكَ يُصْلِحُ شَأْنَهُمْ، وَيَبْلُو أَخْبَارَهُمْ، وَيَنْظُرُ كَيْفَ هُمْ فِي أَوْقَاتِ طَاعَتِهِ، وَمَنَازِلِ فُرُوضِهِ، وَمَوَاقِعِ أَحْكَامِهِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا، وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى. اللَّهُمَّ، فَلَكَ الْحَمْدُ عَلَى مَا فَلَقْتَ لَنَا مِنَ الإصْبَاحِ، وَمَتَّعْتَنَا بِهِ مِنْ ضَوْءِ النَّهَارِ، وَبَصَّرْتَنَا مِنْ مَطَالِبِ الأقْوَاتِ، وَوَقَيْتَنَا فِيهِ مِنْ طَوارِقِ الآفاتِ. أَصْبَحْنَا وَأَصْبَحَتِ الأَشْيَاءُ كُلُّهَا بِجُمْلَتِهَا لَكَ: سَمَاؤُها وَأَرْضُهَا وَمَا بَثَثْتَ فِي كُلِّ وَاحِد مِنْهُمَا: سَاكِنُهُ وَمُتَحَرِّكُهُ، وَمُقِيمُهُ وَشَاخِصُهُ، وَمَا عَلا فِي الْهَواءِ، وَمَا كَنَّ تَحْتَ الثَّرى. أَصْبَحْنَا فِي قَبْضَتِكَ يَحْوِينَا مُلْكُكَ وَسُلْطَانُكَ، وَتَضُمُّنَا مَشِيَّتُكَ، وَنَتَصَرَّفُ عَنْ أَمْرِكَ، وَنَتَقَلَّبُ فِيْ تَدْبِيرِكَ. لَيْسَ لَنَا مِنَ الأمْرِ إلاَّ مَا قَضَيْتَ، وَلا مِنَ الْخَيْرِ إلا مَا أَعْطَيْتَ. وَهَذَا يَوْمٌ حَادِثٌ جَدِيدٌ، وَهُوَ عَلَيْنَا شَاهِدٌ عَتِيدٌ، إنْ أَحْسَنَّا وَدَّعَنَا بِحَمْد، وَإنْ أَسَأنا فارَقَنا بِذَمّ. اللَّهُمَ، صَلِّ عَلَى مُحَمد وَآلِهِ، وَارْزُقْنَا حُسْنَ مُصَاحَبَتِهِ، وَاعْصِمْنَا مِنْ سُوْءِ مُفَارَقَتِهِ بِارْتِكَابِ جَرِيرَة، أَوِ اقْتِرَافِ صَغِيرَة أَوْ كَبِيرَة. وَأَجْزِلْ لَنَا فِيهِ مِنَ الْحَسَنَاتِ، وَأَخْلِنَا فِيهِ مِنَ السَّيِّئاتِ. وَامْلأْ لَنَا مَا بَيْنَ طَرَفَيْهِ حَمْداً وَشُكْراً وَأَجْراً وَذُخْراً وَفَضْلاً وَإحْسَاناً. اللَّهُمَّ، يسِّرْ عَلَى الْكِرَامِ الْكَاتِبِينَ مَؤُونَتَنَا، وَامْلأْ لَنَا مِنْ حَسَنَاتِنَا صَحَائِفَنَا، وَلاَ تُخْزِنَا عِنْدَهُمْ بِسُوءِ أَعْمَالِنَا. اللَّهُمَّ، اجْعَلْ لَنَا فِي كُلِّ سَاعَة مِنْ سَاعَاتِهِ حَظّاً مِنْ عِبَادِكَ، وَنَصِيباً مِنْ شُكْرِكَ، وَشَاهِدَ صِدْق مِنْ مَلائِكَتِكَ. اللَّهُمَّ، صَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِهِ، وَاحْفَظْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِينَا وَمِنْ خَلْفِنَا، وَعَنْ أَيْمَانِنَا وَعَنْ شَمَائِلِنَا، وَمِنْ جَمِيعِ نَوَاحِيْنَا حِفْظاً عَاصِماً مِنْ مَعْصِيَتِكَ، هَادِياً إلَى طَاعَتِكَ، مُسْتَعْمِلاً لِمَحَبَّتِكَ. اللَّهُمَّ، صَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِهِ، وَوَفِّقْنَا فِي يَوْمِنَا هذا ولَيْلَتِنا هذِهِ، وَفِي جَمِيعِ أيّامِنَا لاسْتِعْمَالِ الْخَيْرِ وَهِجْرَانِ الشَرِّ، وَشُكْرِ النِّعَمِ، وَاتّبَاعِ السُّنَنِ وَمُجَانَبَةِ البِدَعِ، وَالأمْرِ=

والإيمان، فيكفي الاستماع إلى آراء الآخرين، وانتقاء الأفضل من بينهم...[١٨] ويسمح الإسلام بالاختلاف في الرأي حتى في ما يتعلق بالعقائد الدينية، ناهيك عن الشؤون الحكومية والإدارية للدولة. ولقد ترك المذهب الشيعي الباب مفتوحاً في ما يتعلق بأمر الاجتهاد لمثل هذه السجالات حتى يوم القيامة وبعث النبي عيسى عليه السلام (لعل الله يُعجِّل بعثه)، ولقد كان هذا هو رأي الشيعة على مر العصور.

هذا، وتوجد مسألتان يجب إيضاحهما في هذا السياق، ألا وهما: هل اتباع سلطة دينية «مصدر تقليد» في العقيدة الشيعية، يعني التقليد الأعمى غير القابل للاستعلام أم لا؟ والأهم من ذلك: هل من حق مؤيدي الإسلام والحكومات الإسلامية التعبير عن آرائهم بحرية مطلقة؟ في ما يتعلق بالمسألة الأولى، يجب أن نذكر أنه بناءً على الآيات القرآنية والشرائع الإسلامية، فإن العلاقة بين الله وعامة الناس علاقة مباشرة لا يوجد فيها أي شكل من أشكال الوساطة. كما أن دور الأنبياء، والأئمة (فهم ورثة الأنبياء المعصومين في العقيدة الشيعية)، والأولياء المعصومين، يتمثل في دعوة الناس إلى الله بحيث يجعلونهم مسؤولين أمامه

= بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهيِ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَحِياطَةِ الإِسْلَامِ، وَانْتِقَاصِ الْبَاطِلِ وَإِذْلالِهِ، وَنُصْرَةِ الْحَقِّ وَإِعْزَازِهِ، وَإِرْشَادِ الضَّالِّ، وَمُعَاوَنَةِ الضَّعِيفِ، وَإِدْرَاكِ اللَّهِيْفِ. اللَّهُمَّ، صَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِهِ، وَاجْعَلْهُ أَيْمَنَ يَوْم عَهِدْنَاهُ، وَأَفْضَلَ صَاحِب صَحِبْنَاهُ، وَخَيْرَ وَقْت ظَلِلْنَا فِيْهِ. وَاجْعَلْنَا مِنْ أَرْضَى مَنْ مَرَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ مِنْ جُمْلَةِ خَلْقِكَ وَأَشْكَرِهِمْ لِمَا أَوْلَيْتَ مِنْ نِعَمِكَ، وَأَقْوَمِهِمْ بِمَا شَرَعْتَ مِنْ شَرَائِعِكَ، وَأَوْقَفِهِمْ عَمَّا حَذَّرْتَ مِنْ نَهْيِكَ. اللَّهُمَّ، إِنِّي أَشْهِدُكَ وَكَفَى بِكَ شَهِيداً، وَأُشْهِدُ سَمَاءَكَ وَأَرْضَكَ وَمَنْ أَسْكَنْتَهُما مِنْ مَلائِكَتِكَ وَسَائِرِ خَلْقِكَ فِي يَوْمِي هَذَا، وَسَاعَتِي هَذِهِ، وَلَيْلَتِي هَذِهِ، وَمُسْتَقَرِّي هَذَا، أَنِّي أَشْهَدُ أَنَّكَ أَنْتَ اللهُ الَّذِي لَا إِلهَ إِلَّا أَنْتَ قَائِمٌ بِالْقِسْطِ، عَدْلٌ فِي الْحُكْمِ، رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ، مَالِكُ الْمُلْكِ، رَحِيمٌ بِالْخَلْقِ، وَأَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُكَ وَرَسُولُكَ وَخِيرَتُكَ مِنْ خَلْقِكَ، حَمَّلْتَهُ رِسَالَتَكَ فَأَدَّاهَا، وَأَمَرْتَهُ بِالنُّصْحِ لأُمَّتِهِ، فَنَصَحَ لَهَا. اللَّهُمَّ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِهِ أَكْثَرَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَد مِنْ خَلْقِكَ، وَآتِهِ عَنَّا أَفْضَلَ مَا آتَيْتَ أَحَداً مِنْ عِبَادِكَ، وَاجْزِهِ عَنَّا أَفْضَلَ وَأَكْرَمَ مَا جَزَيْتَ أَحَداً مِنْ أَنْبِيائِكَ عَنْ أُمَّتِهِ. إِنَّكَ أَنْتَ الْمَنَّانُ بِالْجَسِيمِ الْغَافِرِ لِلْعَظِيمِ، وَأَنْتَ أَرْحَمُ مِنْ كُلِّ رَحِيم، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ الأَخْيَارِ الأَنْجَبِينَ.

(١٨) يقول الله عز وجلّ في كتابه الكريم: ﴿**وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِ (١٧) الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾ (سورة الزمر: الآيتان ١٧ و١٨).

عز وجل"[١٩]. ومما لا شك فيه أنه يجب على المرء أن يتعلم من هؤلاء الذين هم أفضل منه علماً، وأكثر معرفةً وتوسعاً، إلا أن هذا لا يعني التخلي عن المسؤولية الشخصية والإرادة الحرة؛ فالقرآن الكريم ينص قائلاً: **﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾** (سورة الإسراء: الآية ٣٦). وعلى المنوال نفسه، نجد أمير المؤمنين (عليّاً، رضي الله عنه) ينصح حاكم مصر، فيقول له: «لا تتعذر بأنك تطيع الأوامر مُغمَض العينين، فأنت مسؤول أمام الله». كما أنه قد روي عن النبي، (ﷺ)، أنه قال: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». حتى إن عليّاً، رضي الله عنه، قد صرّح لعامة الشعب (المواطنين) أنهم مطالَبون بإعطاء النصيحة، ونقد حكامهم نقداً بنّاءً.

أما المسألة الثانية، فهي أكثر حساسية ودقة. فلسوء الحظ، لم يسهب فقهاء الشيعة وعلماء الدين في مبادئ وأحكام الحكومة الإسلامية، أو في الحدود المقيِّدة للحرية كما يحدث الآن في هذه الأيام، وذلك نظراً لإقصائهم من التدخل في الشؤون الحكومية فيما مضى؛ لذا من الصعب إيجاد رد قاطع لهذا السؤال. فبينما كانت بعض الكتيبات الدينية والكتب تتناول هذه القضايا في بعض الأحيان، إلا أن علماء الشيعة قد تجاهلوا هذا الموضوع كليةً. فلدينا مثلاً كتاب **تنبيه الأمة وتنزيه الملة** A Reminder and a Cleansning for the Faithful لكاتبه السيد/ محمد حسين (الذي وُلِد عام ١٨٦٠م، وتوفي عام ١٩٣٦م)، والعديد من المحاضرات والكتب بعد سبتمبر/ أيلول لعام ١٩٤١م[٢٠]. فضلاً عن أنه لا يوجد نموذج عملي عن حكومة إسلامية سليمة إلا تلك السنوات العشر التي قد حكم فيها النبي الكريم،

---

(١٩) انظر (سورة يوسف: الآية ١٠٨): **﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾**.

- انظر أيضاً (سورة فصلت: الآية ٥): **﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَاعْمَلْ إِنَّنَا عَامِلُونَ﴾**.

(٢٠) على سبيل المثال، انظر: Hokumat dar Islam [Government in Islam], by [Haydar 'Ali] Qalamdaran; Be 'sat va ide' olozhi [Prophetic Mission and Ideology], by [Mehdi] Bazargan; Hokumat-e Islami [Islamic Government], by Yahya Nuri; and Medina-ye fazeleh, ya sistem-e hokumat dar Islam [Learned Medina (Utopia), or the System of Government in Islam], by 'Ali Tehrani. Also, Imam Khomeini has presented his own opinion of Islamic government in his Velayat-e faqih [Mandate of the Jurisprudent].

عليه الصلاة والسلام، في المدينة المنورة (الفترة من عام ٦٢٢م إلى عام ٦٣٢م)، وفترة السنوات الخمس التي امتازت بالاضطراب في عهد علي، رضي الله عنه (الفترة من عام ٦٥٦م إلى عام ٦٦١م)، بالإضافة إلى الخمسة أشهر التي حكم فيها الإمام الحسن (ابن الإمام علي في عام ٦٦١م) التي انتهت بمعاهدة صلح مع معاوية (الذي امتد حكمه من عام ٦٦١م حتى عام ٦٨٠م). ومما لا شك فيه أن بعثات كفاح الرسل والأنبياء كافة بمن فيهم خاتم المرسلين، مُحمد، قد شهدت مناقشات وسجالات ومناظرات مع المشركين والأعداء؛ فقد استمعوا إلى حجج ومجادلات خصومهم بكل هدوء، ولم يَكيلوا لهم الذم، أو يحاولوا إرهابهم وتهديدهم، بل تحمّلوا ورحَّبوا بالجدال. لقد كانت هذه هي ممارسات رسول الإسلام وسلوكياته، سواء عندما كان ضعيفاً في مكة، أم عندما أصبح قويّاً في المدينة، فلقد أمره القرآن بالرحمة والتسامح. كما أن الآيات التي أُوحِي بها إلى النبي في مكة كانت تدعوه إلى إعطاء فرصة وملجأ للمشركين الذين كانوا في حالة حرب معه؛ كي تكون فرصة لهم للاستماع لرسالة الله. وفي حال لم يقتنعوا، سيعودون إلى منازلهم على الفور من دون التعرّض لأي أذى[٢١]. ولقد كان الأئمة المعصومون يناظرون حشوداً من خصومهم الذين كانوا ينتقدونهم ويسخرون منهم دوماً، ومع ذلك لم يُسيئوا معاملتهم أو يستغلوهم بأي شكل من الأشكال. فبينما كان الإمام (علي، رضي الله عنه) أمير المؤمنين يتلقى المبايعة، ظل هؤلاء الذين رفضوا مبايعته يمارسون حقوقهم وامتيازاتهم المدنية. كما أنه لم يقم بنفي فرقة المنافقين، على الرغم من علمه بمؤامراتهم وعداوتهم، بالإضافة إلى أنه في كل غزواته كان دائماً يقف موقف المدافع، إذ إنه لم يبدأ بشن أي معركة. كما أنه لم يَكِلَّ أو يتعب من نصح ومعاتبة أعدائه. ولقد وصلت حرية الرأي والنقد في صدر الإسلام إلى درجة لا حدود لها، عندما طلب الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (الذي امتد حكمه من ٦٣٤م إلى ٦٤٤م) من المؤمنين في إحدى خطبه أن يُقوِّموه إذا ما مال عن طريق الرُّشد، وهنا قام رجل من العامة، وقال لهذا القائد قوي الشكيمة: «بل نُقوِّمك بالسيف، يا عُمر!».

بالتأكيد، يوجد للرِّدّة ـ إنكار الله ومفارقة جماعة المسلمين ـ العديد من

---

(٢١) انظر (سورة التوبة: الآية ٦): ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

العقوبات تصل إلى حد الموت. ولقد أشار البروفسور مارسيل بوازار Marcel Boisard، الأستاذ في كلية الحقوق بجامعة جنيف ومؤلف كتاب **الفلسفة الإنسانية في الإسلام** *The Humanism of Islam*، أن مثل هذه القسوة قد تكون لأسباب سياسية، وليست ذات طابع ديني.

وأكثر العواقب المؤسفة التي تحدث عند إلباس الآراء الشخصية والسياسية، والقرارات الإدارية، لباس الإسلام، ومن ثم تقديمها على أنها الإسلام التام، تكون عندما يعارض شخص ما تلك القرارات وكأنه سيدخل في حرب مع الله تعالى. وعلى هذا النظام، فإن النتيجة الحتمية لدمج السياسة مع الروحانيات سوف تؤدي بالمجتمع الإسلامي إلى الحكم المستبد كما حدث مع الكنيسة في العصور الوسطى. فضلاً عن الاختفاء التام للحرية، والحق والفضائل، والتقدم والازدهار والرخاء.

ويقول النبي، (ﷺ): «إنه لا قُدِّست أمة لا يأخذ الضعيف حقه فيها غير متعتع».

ويقوم الإسلام على المبدأ القرآني: ﴿**وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً**﴾ (سورة آل عمران: الآية ٦٤)، فهو لا يعترف بأي شخص، واقعيّاً كان أم شرعيّاً، له السلطة المطلقة كي يغتصب حقوق الإنسان في الحرية والكرامة.

ويقول الله عز وجلّ في كتابه الكريم: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾ (سورة الأحزاب: الآية ٢١). إنه لمن الضروري أن نلاحظ هذا السلوك الذي يقوم على حماية الأفراد والمنافقين على حدٍّ سواء. ففي إحدى الليالي العاصفة حالكة الظلمة، وبينما كان النبي، (ﷺ)، عائداً من غزوة تبوك، وصل إلى هاوية أقل ما يقال إنها خطيرة؛ إذ بوميض من النور، على نحو مفاجئ (أو بمعنى أصح على نحو مُعجِز)، يفضح مجموعة من المنافقين مترصِّدين لإخافة جَمَل النبي، (ﷺ)، كي يرسلوه إلى غياهب وأعماق الوادي. على الرغم من أن هذه المؤامرة قد باءت بالفشل، إلا أن النبي، (ﷺ)، لم يفضح أمر هؤلاء المتآمرين، ولم يسعَ للبحث عن الثأر؛ بل إنه علاوة على ذلك، جعل حذيفة بن اليمان، الذي كان يسوق الجمل للنبي (ﷺ)، الذي كان قد شهد الحادث، يُقسِم على ألا يقص هذه الحكاية أبد الدهر. وورد في رواية أخرى إن ابن عبد الله ابن أُبَيٍّ كبير المنافقين (الذي تُوفي عام ٦٣١م)، الذي تسبب في العديد من المشكلات للنبي، (ﷺ)، وللصحابة، قد جاء للنبي، (ﷺ)، ليأذن له في قتل والده. فذكَّره النبي، (ﷺ)، أنه تعهد بحماية

واحترام والده طوال الوقت، إلا أن عبد الله استمر في التآمر ضد النبي (ﷺ) حتى وفاته. وبعد وفاته قال رسول الله: «إنما خيّرني الله تعالى بقوله: ﴿**اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ**﴾ (سورة التوبة: الآية ٨٠)، وسأزيد على السبعين»[٢٢]. لديكم الآن نموذج نبيل متجسد في الرسول عليه الصلاة والسلام.

الحرية كضرورة حيوية للحكومة والدين

دعوني أكرر، لا تعني الحرية أن تُعارض فقط، بل أن تعترض وتنتقد، حتى وإن كان هذا النقد غير صحيح وغير عادل. فأينما توجد الحرية، يوجد المعارضون لها الذين قد يزعزعون الاستقرار والحياة الطبيعية، وإلا فلن يكون للحرية معنى أو جدوى.

قد يكون هذا التصور عن الحرية صعب الاستيعاب بالنسبة إلى الأشخاص ذوي الحماسة العالية، ولا سيما إن كانوا صادقين مع أنفسهم، حيث يعتقدون أن مثل هذه الحرية لهي غير حكيمة ومُدمرة لبقاء الجمهورية الإسلامية الوليدة (في إيران)؛ بل قد يعتقدون أنهم أخطؤوا خطأً فادحاً عندما سمحوا لهذا التصور أن يسود في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

ومع هذا، لم يُجِز الله، العليم الرحيم، الحرية في أمور كثيرة فحسب، بل جعلها الركيزة الأساسية لحياة الإنسان وبقائه على وجه الأرض. ولنستكمل حديثنا باستفاضة في هذه النقطة.

المقاومة نبض الحياة

يسلك أي عنصر، في أي مجال قوة، طريقاً محدداً يمكن قياسه والتنبؤ به، فالقوة تعني الحركة بالنسبة إلى أي عنصر سواء أكان حجراً أم زرعاً، أم حتى مجتمعاً بشريّاً. فعلى سبيل المثال، إذا ما أُلقيت أي قطعة معدنية في مجال الجاذبية الأرضية، فسوف تسقط في خط مستقيم، ويمكن حساب سرعتها وموقعها في كل لحظة. كذلك يسهل التنبؤ بسلوكيات الشخص الذي لا تحركه سوى رغباته. ومع

---

(٢٢) ورد هذان الاقتباسان من كتاب **مصير الانقلاب الإسلامي** لآية الله حجّي سيد أبي الفضل زنجاني، وتم تأريخ الملاحظات في ١٢ سبتمبر/أيلول ١٩٨٠م.

ذلك، إذا ما وُجدت قوتان أو أكثر في نفس المكان الموجودة فيه القوة الأولى، فإن مسارها وسرعتها سيتغيران، تماماً كما يحدث إذا ما وُضعت قطعة المغناطيس القوية في مجال قطعة المعدن المتساقطة؛ بل إنها سوف تتحرر من العبودية لسبب واحد من المحفزات. وسيكون السيناريو أكثر خداعاً عندما تتحلى العناصر المتأثرة بالقوة لاختيار مستوى التأثير بالعوامل الخارجية، ويكون هذا عندما يصبح لها «الإرادة الحرة». وفي هذه الحالة، فإن الشخص الذي لا يمكن التنبؤ باختياراته بسهولة هو ذلك الشخص الذي يتصف بالإرادة الحُرة.

لذلك تتطلب الحرية، تماماً كمحاولات الشيطان لإغوائنا، وجود قوى معارضة متلازمة مع قوة الاختيار، إذ تحث المعارضة على الحركة والتغيير، الذي قد يؤدي بدوره إما إلى الانحراف أو التقدم، بناءً على اختيار الشخص الـمَعني.

غالباً ما تؤدي الحركة والتغيير بالنسبة إلى الجمادات، حتى مع المواد المكوَّنة من أجزاء مثل الآلات، إلى تآكلها وإفسادها (وهو ما يُطلق عليه بمصطلحات النظرية الديناميكية الحرارية: زيادة الإنتروبي). بعبارة أخرى، تميل العناصر غير الحية، أي الجمادات، إلى الركود والبقاء بلا حركة. وعلى العكس من ذلك، تنمو العناصر التي مُنحت عناصر الحياة، ولا سيما الإنسان، بالحركة والمقاومة؛ فهم يكتسبون قدرات واستعدادات جديدة، ويحصلون على خبرات متراكمة وفضائل، وكل هذا بسبب مقاومتهم للخطيئة، وطلبهم للتغيير. وتعد الحركة، التي تنتج عن الحاجة والإثارة والحب نعمة ومصدر بقاء الحياة الإنسانية واستمرارها. أما التصلّب فيؤدي إلى الجمود والتدهور والموت. ويميل الإنسان والحيوان، على حدٍّ سواء، إلى الحركة بمجرد شعورهم بالحاجة أو الخطر أو الانجذاب لأي شيء، سواء نحو الشيء الذي يرغبون فيه، أو بعيداً عن مصدر الخطر. لذا، فمن دون المقاومة، كمصدر للتحفيز أو الإثارة، لن يكون هناك أي تقدم(٢٣). كما أن الحركة والمقاومة قد تؤديان إلى الإصلاح والانتعاش(٢٤).

(٢٣) انظر كتابي: 'Eshq va parastesh, ya termodinamik-e ensan [Love and Worship, or the Thermodynamics of Humanity].

(٢٤) من الواضح أن حركة المقاومة المقصودة هنا في هذا السياق هي قوى خارجية، تختلف عن المعارضة الجدلية المادية، تشمل نقائض خارجية، تلك يُقال عنها حتمية، وعالمية، بل اجتماعية.

وقد كانت الصحوة والنشاط السياسي الذي امتازت به بلاد الشرق بوجه عام عقب عدة قرون من الغفوة والذل، والتي ـ تمثلت في الثورة الإسلامية، والكفاح الوطني، وجمعيات وحركات التجديد الإسلامية، فضلاً عن الثورة الدستورية في إيران ـ نتيجة التصادم مع الحضارات الغربية. كما كانت النهضة الأوروبية أيضاً نتاج رفض السيادة المسيحية في العصور الوسطى، والاستياء منها.

وعلى المنوال نفسه، فقد كانت بعثة النبي، (ﷺ)، في ما مضى مصدراً للصراعات التي أشعلت الثورة بالقرى والقبائل المنغمسة في الظلمات والشرك، بل إنها كانت منغمسة في بالوعة الفساد وعدم المساواة.

ولعل السبب في وقوع الكثير والكثير من الأحداث السعيدة، سواءً في دورة الحياة الطبيعية هنا على الأرض، أم في الحياة الآخرة يوم يقوم الحساب، هو الصراع، الذي يُعد الشيطان أحد ممثليه الرئيسين بين البشر. ودائماً ما يقارن القرآن الأحداث العظيمة ليوم القيامة بالأمطار الموسمية وإعادة الحياة على الأرض، فالمطر في حد ذاتِه، يحدث نتيجة اضطرابات في المناخ؛ إضافةً إلى القوى المتضاربة من الأنظمة المناخية التي تتسم بالبرودة والدفء. ولقد أشار علم الأرصاد الجوية، عن طريق التقارير المستمرة من محطات الطقس عن وضع المناخ، إلى أن الأمطار الحاملة للطقس القاري تتكون من عدة جبهات كثيفة الغيوم. وتحدث تلك االغيوم نتيجة التمدد والتصاعد، والطقس المداري الدافئ الكثيف، إضافةً إلى التصادم مع أنظمة الطقس البارد التي تتصاعد من المنطقة الشمالية. وتحتل الرياح الكثيفة المناطق المنخفضة، ومن ثم تدفع الطقس الدافئ الرطب إلى أعلى[٢٥].

المعارضون للحرية

أما عن معارضي الحرية، فإنهم يرددون المثل القائل: «الرأس التي لا يُصيبها الصداع لا داعي لعلاجها». ويأخذ هذا الكلام منحنى: «نحن نعرف أننا نسير على الطريق السليم. ونؤمن بالإسلام، كما أننا نمتلك إرادة جيدة وحكماً سليماً؛ فما

---

(٢٥) انظر كتابي **الرياح والأمطار في القرآن**، حيث تجد العديد من الآيات التي تؤيد هذه الحجة (وسوف يأتي العديد من تلك الأدلة تباعاً- المحرر).

Bad va baran dar Qur'an (Wind and Rain in the Quran).

الحاجة التي تدعونا لتلقي علم ومعرفة أكثر؟» إننا نستطيع بكل بساطة أن نكرس أنفسنا وأجسادنا، بل وأرواحنا أيضاً، في سبيل فهم العقيدة السليمة. وعلى الأمة بأكملها، وقادتها، دعم هذا المسعى. لماذا يتعيّن علينا ترك أعداء الله، وأعداء الجمهورية، أو مؤيدي الولايات المتحدة الأمريكية، أو هؤلاء الذين لا يتبعون منهاجنا؟ باختصار، الأشخاص المشكوك في نياتهم أو قدرتهم على التفكير المنطقي، ليعكّروا صفو الحياة والعقول، بل ويُزعجوا المجتمع بالمشكلات، ويُضعفوا الحكومة؟ مثل هذا النوع من الحرية والنقد سيغذي وسائل الإعلام الغربية، مما سيؤدي بدوره إلى تردد شبابنا أو انحرافهم عن الطريق القويم. لذا، فإنه من الأفضل إزالة العقبات كافة من طريق الثورة، وأن نوحد جهودنا على نحو أكثر سرعة وفاعلية. هذا بالطبع من دون تلك الدعوات المزعجة عن حرية التعبير والمقاومة.

هؤلاء السادة، حتى وإن كانوا مخلصين، إلا أنهم مخدوعون وسُذَّج، ضلوا عن احتكارهم للصدق، وعن مبدأ الحرية؛ فالحرية ليست ترفاً، إنما هي إحدى ضروريات الحياة. وإذا ما تلاشت الحرية، فسيحل الحكم الديكتاتوري محلها.

أولاً، وقبل كل شيء، لا يخشى الأشخاص الذين يرتكز إيمانهم على العقل والصدق من نقد خصومهم، ولا من وسائل الدعاية والإعلام. فكما يقول سعدي (وهو شاعر فارسي ولد عام ١١٨٤م ـ وتوفي عام ١٢٩٢م): «نقيّ السريرة، لا يخشى حساب المحاسبين».

ثانياً، تبرز حرية التعبير والمعارضة والنقد الأمور المهملة، وتكبح جماح الخيانة والاحتكار والطغيان، فإذا لم تكن جميع تلك الاعتراضات مبررة، فادعوا المتهم كي يردّ ويبدد الغيوم المحيطة به، من شك وسوء سمعة. كل هذا سيؤدي إلى تقوية الحلول الوطنية. ويُعد القرآن مثل هذه الفحوصات إحدى وسائل التفريق بين الحق والباطل(٢٦). وعلى العكس من ذلك، يعد قمع الحريات دلالة على الضعف الركيز، والخلل في نيات الحكومة أو أفعالها. تدبر ذلك الحوار القرآني بين أحد المؤمنين من آل فرعون وهو يتحاور مستخدماً العقل مع قريبه ذي الثراء والقوة؛ كي يستمع

---

(٢٦) انظر: (سورة آل عمران: الآية ١٤١): ﴿**وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ**﴾. وانظر أيضاً (سورة آل عمران: الآية ١٥٤): ﴿**وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ**﴾.

إلى رسالة موسى عليه السلام: ﴿**وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلاً أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِباً فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقاً يُصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ**﴾ (سورة غافر: الآية ٢٨). وبدوره يرد فرعون بكل استبداد وطغيان وتعصب؛ قائلاً: ﴿**مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ**﴾ (سورة غافر: الآية ٢٩). فكيف للناس ممارسة واجبهم الديني بدعوة غيرهم إلى الفضائل، وتحذيرهم من الخبائث من دون حرية الضمائر والتعبير في جوّ غياب الأمن سواء أكان السياسي أو القانوني. هناك واجبات يتعيّن على المسلمين القيام بها؛ خوفاً من سيطرة مقترفي السيئات عليهم، ومن ثم تظل صلاتهم غير مقبولة.

لذا، فإن حرية التعبير والمعارضة القانونية تضمن الإبقاء على نظام عادل، والتقدم نحو طريق الفضيلة والكمال. كما أن حماية الدين من الانتهاكات والجهل والخرافات والانحراف تتطلب إزاحة صولجان العزل والإكراه من المجتمع والإعلام. كما أنه من الضروري تجنب التلون بلون التدين والورع في الشؤون البشرية، وحفظ ما هو ضروري وصحيح مما ينتمي إلى الدين، وأن يُترك مجال للحوار والتفكير في كل القضايا.

ولقد ذكرنا تحت عنوان «الدين والدولة» أن الله خاطب الناس مباشرة من دون أي وسطاء، فكل فرد مسؤول بشكل مباشر، كما أن عقل البشر وعلمهم ومعتقداتهم، وإدراكهم وفكرهم وإرادتهم لهو الحَكَم النهائي. يقول تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ (سورة الأنبياء: الآية ٧). ويشير ذلك إلى أنه من السليم مجادلة ومناقشة صاحب العلم في علمه. ففي الوقت الراهن، صوَّر القرآن، ومن دون أي لوم، وجود الاختلافات والتعارض في الرأي بين المؤمنين. ومن ثم، فقد أمر برد الخلاف مع الحاكم إلى الله ورسوله، مما قد يعني في زماننا هذا هيكل المعرفة الدينية[٢٧].

---

(٢٧) انظر (سورة النساء: الآية ٥٩): ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**﴾. وإنه لمن الجدير بالذكر أن هناك خمسة أو ستة مواضع أُمِرَ فيها المسلمون بأن يطيعوا الله والرسول، وفي موضع واحد فقط تم إضافة «وأولي الأمر»، التي خُتِمت بقوله «منكم» (والتي تشير إلى هؤلاء الذين انتُخبوا). ولقد اشتُرط أيضاً أنه في حالة ظهور خلاف بين الناس وأولي الأمر، يجب أن يردوه إلى السلطتين الأوليَين «الله ورسوله».

هذا ويصبح الخلاف غير مقبول ومؤذياً إذا ما اتخذ طور التنفيذ؛ حيث ينهمك المدراء المسؤولون في الخلافات والصراعات، بدلاً من حالة التناغم والانضباط والتعاون، فكل يلعب على وتره، ويفعل ما يحلو له. ويسود مبدأ تقسيم القوى، وعدم التدخل المشترك، والتحقيق الدوري المنتظم والمتوازن دستور إيران بنسختيه القديمة والحديثة، إضافةً إلى دساتير الأنظمة البرلمانية الديمقراطية الأخرى. فلكل من الشعب وممثليه الحق في مناقشة وتحقيق، بل ومراقبة وتقرير شؤونهم العامة في ظل حدود معيّنة، ومن دون التدخل في التقدم والدقة والإدارة الفعالة للشؤون التنفيذية كما تم تحديدها عبر السلطة التشريعية. والآن دعوني أتناول الأسئلة التي أثرناها من قبل:

السؤال الأول

هل ترك الإسلام الناس كي يفعلوا ما يريدون وما يحلو لهم؟ ألا توجد أي مسؤولية أو قيود في هذا العالم؟

جدير بالذكر أن الحرية والاستقلال شيء، والمسؤولية عن المعتقدات والأفعال شيءٌ آخر. فقد منحنا الله حرية الرأي والأفعال في ظل حدود ثابتة، ولكنه أخبرنا الجزاء والإنذار عبر رسله وكتبه المقدسة، بأن كلّاً من العصاة والكافرين والظالمين سوف ينالون عواقب وخيمة عن أفعالهم في الدنيا والآخرة. وقد يُنتبه إلى العواقب ويتم تجنّبها مسبقاً، أو قد يتم فهمها بعد اقترافها كما هو موضح في الآية القرآنية: **﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾** (سورة الروم: الآية ٤١).

لقد منحنا الله الحرية والرشاد في ما يتعلق بعواقب الأفعال، حيث إن رحمته واسعة، كما أن انتقامه قوي. لذا، فإن الحرية موجودة، وكذلك المسؤولية والانضباط؛ والخيار لنا.

السؤال الثاني

هل يتعيّن على الحكومة الإسلامية وعلماء الدين البارزين عدم التحقيق في الجريمة والخيانة؟ هل تسود الفوضى والقانون؟

أولاً، لقد تناولنا قضية الحرية الفردية في ما يتعلق بالتعدي على حقوق الآخرين

في السؤال الأول. وتسود حرية الاختيار الـمُطلقة، تماماً كما فهمناها من القرآن، علاقة الله بالبشر، ولا تسود المجتمع والأفراد؛ حيث تكون الحقوق والمسؤوليات المشتركة في خطر. قد يعفو الله عن التعدي على قوانينه، لكنه أبداً لن يعفو عن الأشخاص الذين يتعدون على حقوق غيرهم؛ فنحن لا ننعم بالمستوى نفسه من الحرية في معاملاتنا مع غيرنا من الناس كما هو الحال في علاقتنا مع الله.

ثانياً، لا يمتلك رجال الدين أي حق أو مسؤولية في إنقاذ من يلجأ لهم في ظل النظام الديمقراطي في الحكومة الإسلامية.

ثالثاً، الدفاع عن النفس، وإعاقة الظلم والفساد في المجتمع الإسلامي ليسا أمرين مجازيين وحسب، بل هما مطلوبان أيضاً. ويحظى مبدأ: «لا ضرر ولا ضرار» بأهمية كبيرة في الإسلام على المستوى الاجتماعي ومستوى الأفراد. وحيث إن كل فرد مخوّل أن ينال قسطاً من الحرية والكرامة، فقد تم تحديد الحريات. وإضافةً إلى ذلك، فإن الاستفادة من الامتيازات الاجتماعية التي تخلق مسؤوليات متبادلة، تلك التي استمدتها الحكومة من إرادة الأشخاص، لهي واجب يدعو إلى الإشراف والمراقبة.

هذا، وإن تفاصيل هذه القضية، وكيفية تدخّل الدولة، ومساهمات الأشخاص، والتي يجب ممارساتها بقدر كبير من العدالة والرحمة، لَهما أمران مختلفان، يجب مناقشتهما تحت عنوان الحكومة الإسلامية.

الفصل الثامن

ديماسانجكاي إيه بونداتو ـ الديمقراطية من المنظور الإسلامي والمسيحي

يتمركز المسلمون على نحو رئيس في جزيرة مندناو في الفلبين، حيث يمثّلون الأكثرية هناك، إنما بنسبة تقل عن ١٠ بالمئة من مجموع الشعب الفلبيني. ولقد أشعلت الجبهة الوطنية لتحرير مورو (The Moro National Liberation Front)، والتي تُعد أكبر منظمة تمثّل المسلمين، نيران الاستقلال منذ سبعينيات القرن العشرين. وفي عام ١٩٨٢م، انفصلت مجموعة الإصلاحيين عن الجبهة وعلى رأسهم **ديماسانجكاي أ. بونداتو** Dimasangcay A. Pundato؛ اعتراضاً على البينة الداخلية غير الديمقراطية، والميول الاشتراكية لقادة الحركة، وتقبلهم للحكم الذاتي بدلاً من الاستقلال كهدف للحركة(١). وفي منتصف ثمانينيات القرن العشرين، انضمت مجموعة الإصلاحيين إلى القوى الأخرى المؤيدة للديمقراطية في مظاهرات سلمية ضد الديكتاتورية. وعندما سقط الحكم الديكتاتوري عام ١٩٨٦م، عملت مجموعة الإصلاحيين بالتعاون مع المجموعات الإسلامية الأخرى مثل «المسلمون المتحدون الديمقراطيون في الفلبين» مع الحكومة؛ كي يرتقوا بحال المسلمين في الفلبين، بينما استأنفت جبهة مورو

---

(١) انظر: W. K. Che Man, *Muslim Separatism: The Moros of Southern Philippines and the Malays of Southern Thailand* (Singapore: Oxford University Press, 1990), pp. 197-199; Che Man, "Moro National Liberation Front," and Cesar Adib Majul, "Philippines," in John L. Esposito, editor, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), volume 3, pp. 132-133 and 326-328; Majul, *The Contemporary Muslim Movement in the Philippines* (Berkeley, Calif.: Mizan Press, 1985).

للتحرير الوطني حربها من أجل الاستقلال. وفي الخطاب المذكور والرسالة المنشورة هنا، يشرح بونداتو تعهده بالديمقراطية، ويطالب بتعاون أقرب وأشمل بين المسيحيين والمسلمين.

جعل السياسات العالمية أكثر إنسانية

السلام عليكم جميعاً!

دعوني أستدعِ الخاتمة للخطبة التي أُلقِيت قبل المؤتمر الرابع والتسعين لجمعية دور النشر للصحف الأمريكية في هونولولو بهاواي بتاريخ الرابع والعشرين من شهر أغسطس/آب لعام ١٩٨٠م:

«أيها الناشرون الأمريكيون، إنني أدعوكم لمساعدتنا على إفاقة صُنَّاع القرارات السياسية من غفوتهم، وزيادة وعيهم؛ فالديمقراطية هي سبيلنا للمستقبل، فلنعمل على الوصول إلى هذا المستقبل بأمان، وبأقل خسائر ممكنة».

ولقد حطَّم هذا الخطاب معنويّاً ادعاءات الحاكم الديكتاتوري السابق في الفلبين، وذهب إلى هاواي مع حاشيته المهيبة لإلقاء خطاب.

فلقد كان هذا الديكتاتور هو الشخص الوحيد المدعو لهذا المؤتمر، وذلك من أجل تفسير الوضع في الفلبين. وعندما اكتشف منظمو المؤتمر وجود فجوة زمنية شاغرة في البرنامج، طلبوا من المتحدث توجيه خطابه إليهم. ومن هنا، فرض المتحدث على نفسه منفى اختياريّاً في الولايات المتحدة الأمريكية، ليشن حملة شعواء من أجل المطالبة بالحرية والديمقراطية للشعب الفلبيني. واستمر في نشر الموروثات الثقافية للمفكرين الفلبينيين، والدعاة المروِّجين للقضية في إسبانيا وأوروبا حتى نهاية القرن التاسع عشر، والذين كانوا يحاربون من أجل الإصلاحات في الفلبين، التي كانت تعد إحدى المستعمرات التابعة لإسبانيا في ذلك الوقت.

ويُدعى هذا المتحدث راؤول منجلابوس (Raul S Manglapus) (ولد في الفلبين عام ١٩١٨م). وقد كانت جهوده مؤثرة وفعالة إلى جانب جهود الآلاف من الفلبينيين المنفيين والمهاجرين إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ذاك أن فاعليتها كانت نتاج الحقيقة المؤكدة بأن الفلبين أصبحت جمهورية حُرة ديمقراطية مرة أخرى، وذلك بعد ثورة الشعب السلمية المجيدة في عام ١٩٨٦م. ويعد راؤول منجلابوس،

اليوم، أحد مُضيفي هذا المؤتمر؛ نظراً لكونه رئيس مركز الديمقراطية المسيحية ـ الإسلامية.

وبالمثل، فقد شن بعض من مسلمي الفلبين حملتهم للمطالبة بالحرية والديمقراطية لصالح المسلمين هناك. ولقد كنت ضمن هؤلاء المسلمين المثاليين الذين كانوا يتنقلون ما بين الفلبين ومناطق أخرى من آسيا، والشرق الأوسط، إضافةً إلى الولايات المتحدة؛ طالبين الدعم والمساندة لمقاومتنا المسلحة، والمقاطعات الاقتصادية للفلبين؛ لكي نُعجِّل بانهيار النظام الديكتاتوري وتدميره.

وقد أشار منجلابوس، بصفته سكرتيراً لمكتب المستشار الرئاسي لعملية السلام، في أحد خطاباته التي ألقاها في الولايات المتحدة أن محاربة المسلمين للديكتاتورية، ومطالبتهم بالديمقراطية ناتجة عن تأثرهم بمبادئ القرآن الكريم وأوامره في ما يتعلق بالحرية والديمقراطية.

وعلى الرغم من عدم التنسيق الرسمي للمعارضة المسيحية والتمرد الثوري للمسلمين على طول الجبهات التنظيمية، فقد كانت حركات متوازية من كلا الطرفين؛ فلقد وفر كل من الكتابين المقدسين للمسيحين والمسلمين، الإنجيل والقرآن، الأساس المفترض لمثل هذا التواصل.

ففي عام ١٩٨٥م، بدأت مجموعة الإصلاحيين من الجبهة الوطنية لتحرير مورو، التي أترأسها، المشاركة في مذكرة اتفاق مع حركة نينوي أكينو (Ninoy Aquino)؛ للعمل سويّاً من أجل تحقيق الحرية والديمقراطية في الفلبين. ولقد اتضح في ما بعد أن هذه الاتفاقية كانت أول اتفاقية رسمية عُقدت بين الجبهة الوطنية لتحرير مورو وحركة فلبينية قائمة في الولايات المتحدة. ومع ذلك، وقبل هذه الفترة، في مقابلة معه في سنغافورة عام ١٩٨٢م، قمنا بتجديد عهدنا مع الشهيد نينوي أكينو (١٩٣٢م ـ ١٩٩٣م)؛ لدعم كفاحه، ومساندته من أجل استعادة الديمقراطية في الفلبين. وبالرغم من تألمنا لأنه لم يعش طويلاً ليرى ثمرة جهوده، إلا أن عزاءنا الوحيد أن تلك الجهود التي تفانى في تأديتها لم تذهب هباءً.

وعليَّ الاعتراف، بكل تواضع، بأن جهودنا قد أثمرت عن نتائج وأهداف عدة. فلقد تعرّض الدستور الفلبيني لعام ١٩٨٧م لعدد من الإصلاحات الهيكلية التي تهم المسلمين، فحدث تطور ملحوظ في السلوكيات العامة والمعاملات تجاه المسلمين بوجه عام.

ولعل تأسيس مكتب شؤون المسلمين (Office of Muslim Affairs {OMA}) الذي شهد تطورات ملحوظة في تقوية الممارسات والمعايير الثقافية للمسلمين في الفلبين قد ساعد إلى حدٍّ ما في استمرار دعم هذه الحقيقة.

وقد استطاع مسلمو الفلبين، في عهد كورازون أكينو (Corazon Aquino) (١٩٨٦م ـ ١٩٩٢م)، تحقيق أحد طموحاتهم الذي تمثل في التطبيق الكامل لقانون الأحوال الشخصية للمسلمين في الفلبين، عندما عيّنت الرئيسة أكينو عدداً أكبر من القضاة الشرعيين (القانون الإسلامي)، وعملت على تنظيم الحلقات التعليمية للشريعة، وإدارة نظام امتحانات الشريعة لهذا العام.

حتى أنه قد توسعت مشاركة بلادنا في المسابقة العالمية لقراءة القرآن الكريم، بينما اقتصرت مشاركتنا السابقة في مثل هذه المسابقات على تلك التي كانت تجرى فاعلياتها بانتظام في ماليزيا. إلا أننا الآن، وفي ظل النظام الديني الحالي لبلادنا، نشارك أيضاً في مسابقة القرآن الكريم العالمية التي تُعقد في بانكوك العاصمة التايلاندية، وفي جاكرتا العاصمة الإندونيسية.

فضلاً عن ذلك، فقد نُظِّم حَج المسلمين السنوي إلى المملكة العربية السعودية ونُسق على أكمل وجه، حيث تشارك كل من إدارة الشؤون الخارجية مع بعض من المصالح الحكومية بالفلبين بشكل فعّال في هذا الحدث السنوي.

إلا أنه ما زال هناك الكثير والكثير الذي يتعيّن عمله من أجل الارتقاء بوضع المسلمين، والاهتمام بشؤونهم. لذا، وفي ظل المواد الدستورية الصادرة عام ١٩٨٧م، نشأت منطقة في جزيرة مندناو الإسلامية على نظام الحكم الذاتي. وبدأت هذه المنطقة ذات الحكم الذاتي اليوم في مواجهة الاحتياجات الإدارية، ومعالجة متطلبات التطوير من أجل تلبيتها على نحو تدريجي.

وفي العديد من الكليات والجامعات التي تُدرِّس العلوم السياسية في جميع أنحاء العالم، إلى جانب الصحُف العلمية ووسائل الإعلام الشهيرة، هناك نوع من الجبن من تناول مبدأ الديمقراطية في الإسلام، ومدى رسوخها فيه.

وحتى في بعض الدول التي تبنَّت المعنى الظاهري للديمقراطية في الدول الغربية، والمعتمدة على تطبيق نظام الانتخابات من أجل التشريع أو تغيير القادة

والحُكام، مثل باكستان، هناك فئة قليلة تؤمن بالفكرة العقائدية التي تشير إلى أن الإسلام لا يتيح الديمقراطية وحسب، بل ينص عليها، ويأمر الناس بتطبيقها أيضاً. ويوحي هذا الصمت بأن هناك قبولاً عامّاً للمفهوم الذي يشير إلى أن ممارسة الديمقراطية لم تكن إلا إرثاً توارثته الأجيال؛ نظراً لارتباطه ببريطانيا العُظمى، لا بتنفيذها كأمر ديني يحث عليه الإسلام، وذلك على الرغم من طابعها الغربي.

وظهر جدال غريب على نحو استثنائي في باكستان؛ متسماً بتأثر طفيف بالفكر الإسلامي حول موقف المرأة من التصويت، وإذا ما كان يحق لها في أي مجتمع إسلامي انتخاب رئيس الدولة أم لا. فاستعان المؤيدون لهذا الحق بالآية القرآنية الكريمة التي تعزز مبدأ الديمقراطية في الإسلام وتُقرِّه: **﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾** (سورة البقرة: الآية ٢٢٨).

وأثناء المنحة للحصول على درجة الدكتوراه الفخرية في القانون بجامعة ولاية مندناو بتاريخ السادس من مايو/ أيار لعام ١٩٧٦م، التي تلقاها الدكتور حسن عبد الله الشيخ (الذي ولد عام ١٩٣٤م)، وزير المعارف السعودي، وعبر نقاش مختصر ومُتقن في الوقت نفسه في مدينة مراوي بالفلبين، استنكر تلك الادِّعاءات الازدرائية التي تدعي أن «الشرع الإسلامي غير مناسب للمجتمعات الإنسانية المرشدة».

فقال: «من الحكمة أن نذكر، على نحو مختصر، بعض البنود الحديثة التي يشتمل عليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والذي تبنته الأمم المتحدة في العاشر من ديسمبر/ كانون الثاني لعام ١٩٤٨م».

ثم استشهد بآيات من القرآن الكريم، وشرحها شرحاً مطولاً، كذلك اقتبس بعضاً من الفقرات من سنة النبي، عليه الصلاة والسلام، كي يفسّرها ويؤكد على أن القانون الإسلامي أجاز الدعوة الحديثة من أجل الحرية والكرامة قبل عدة قرون.

ويجب على المراقبين ألا يأخذوا بأشكال الديمقراطية في البلدان الإسلامية، ذلك لأن سورة الشورى قد تناولت الديمقراطية جملةً وتفصيلاً، فيقول الله عز وجلّ في القرآن الكريم: **﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾** (سورة الشورى: الآية ٣٨). هذا هو جوهر سورة الشورى، فلقد أُمر القادة بالتشاور مع الحكماء، فتقول الآية القرآنية الكريمة: **﴿فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ**

﴿فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (سورة الشورى: الآية ٣٦).

فاليوم، وعندما تتشبث كل من أوروبا الشرقية، والاتحاد السوفياتي، وحتى الصين، بالديمقراطية ويطبقونها على أكمل وجه، وفي بعض الأحيان يُمكن قلب نظام الحكم الشيوعي على الفور، يبدو للعيان أن الديمقراطية وثيقة الصلة بحكوماتهم، ومناسبة لهم أكثر من الدول الإسلامية، أو الدول ذات الأغلبية الإسلامية، بالنسبة إلى التعداد السكاني؛ حيث إن موجة الديمقراطية لا يمكن أن تُقاوَم.

ولقد استعادت الديمقراطية، آنفاً، بعض البلاد في أوروبا الغربية وأمريكا اللاتينية في أنظمتها السياسية. وفي شهر يونيو/حزيران لعام ١٩٨٨م، عُقد مؤتمر واحتفالية في مانيلا عاصمة الفلبين؛ للاحتفال بالدول التي استعادت النظام الديمقراطي حديثاً، وذلك لكي يشهد العالم هذا التقدم، وللتأكيد على أهمية الديمقراطية في النظم السياسية.

وإنه لمن الآمن أن نقول إنه أكثر من ثلاثة أخماس، أو ربما أربعة أخماس، سكان العالم مسلمون ومسيحيون. ولكي تتخيل كم هو كبير عدد المسلمين، فلتأخذ بعين الاعتبار أن كلّاً من الصين والاتحاد السوفياتي يشتمل على ما لا يقل عن مائة مليون مسلم.

وإني لأعتقد أن هذا المؤتمر هو الأول من نوعه، أو على الأقل أحد أوائل المؤتمرات التي عُقدت كي توضح للمنظور العالمي مدى قوة وإبداع الديمقراطية الإسلامية ـ المسيحية.

فحتماً سيصبح عالمنا أكثر عطفاً وكرماً وتقدماً وفاعلية، بل وسلمية، إذا ما شُكِّلت الحركات السياسية والحكومية وفقاً للقيم الدينية التي تقر الكرامة والحرية، تلك المحتفظة بقدسيتها في الكتب المقدسة: القرآن والإنجيل.

ويعد الإسلام «رسالة الله إلى البشرية بأكملها سواء أكانوا عرباً أم غير عرب، أغنياء أم فقراء، وسواء أكانوا ذوي بشرة بيضاء أم سوداء». وهذا هو بالضبط ما تقره الديانة المسيحية وتعترف به، والتي تتمتع بمبادئ وقيم الإسلام نفسها. وعن هذا يقول الله عز وجلّ: ﴿قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ

وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (سورة آل عمران: الآية ٨٤).

ومما لا شك فيه أن إجراء المزيد من الدراسات ووجهات النظر المتبادلة بين المناصرين للديمقراطية الإسلامية ـ المسيحية، مطلوب ولازم. وكذلك، فإنه من الضروري إجراء التجارب على تباين التعزيزات الديمقراطية للدين الإسلامي والمسيحي. ومثل هذه التجارب لها أفضل تأثير ليس فقط من الجانب النظري، ولكن أيضاً على المناورات السياسية الحالية.

لذا، فقد تبع تأسيس الديمقراطية الإسلامية المتحدة في الفلبين العديد من الجماعات الإسلامية والمسيحية في إندونيسيا.

وبالفعل، لا يعاني المسيحيون في البلاد ذات الأغلبية المسلمة، مثل إندونيسيا، من تمييز ضد خصومهم عند الترشح للمناصب العسكرية والمدنية عالية المستوى، إلا أن احتمالية تأسيس حزب مشابه في إندونيسيا دفعتهم إلى التفكير الجدي في هذا، وكيف أنهم قد أمطروا الفلبينيين، الذين حضروا مؤتمر قادة علماء الدين المتعلق بالنمو الوطني، بوابل من الأسئلة.

ولقد كان أعضاء الجماعة الأوروبية، ولا سيما من يعتنقون المسيحية، يشعرون بالأُلفة نحو العالم الإسلامي، بل إن بعضهم قد استوعب وتعمّق في دراسة الثقافة الإسلامية ـ كإسبانيا، على سبيل المثال ـ وذلك بسبب الارتباط القوي مع بعضهم البعض، والشراكة التاريخية طويلة الأمد. فالبعض قد حارب ضد الإسلام كما حدث في الحملات الصليبية، في حين استعمر البعض الآخر مناطق معيّنة من بلادهم. وحتى بعد انتهاء الاستعمار، ظلت علاقاتهم مع بعضهم البعض وثيقة؛ إذ استقر ملايين الأشخاص من المستعمرات السابقة في أوروبا. إنني أتفهم أن هناك ما لا يقل عن ثلاثة ملايين مسلم في فرنسا، كما أن هناك مخزوناً وافراً عن المعرفة بالعالم الإسلامي وعن الإسلام في المجتمع الأوروبي.

وعلى الرغم من ذلك، أعتقد أن ضرورة دراسة الديمقراطية الإسلامية ـ

المسيحية كوسيلة مساعدة لجعل السياسة العالمية أكثر إنسانية وتناغماً من أجل إعلاء شأن حرية الأفراد وعزتهم ـ حقيقة لا يمكن إنكارها في هذه البقعة من العالم. ويشجع عقل المسيحيين وأخلاقهم على تقبّل هذا المأزق المؤسف، على الرغم من ضعف الموارد.

ويتحدث راؤول منجلابوس لرابطة دور النشر الأمريكية بأسلوب مباشر يفتقر إلى البلاغة:

«يا أعضاء المجتمع الأوروبي، أتوجه إليكم بطلب المساعدة لإرساء عمق الديمقراطية المسيحية ـ الإسلامية؛ فهي الإشارة والدفعة نحو المستقبل. لذا دعونا ننشرها على نطاق أوسع، وعلى نحو أسرع؛ كي تصل للمزيد والمزيد ممن سيؤيدونها ويَجنُون ثمار تأييدها».

وأخيراً، أوّد إنهاء هذه الملاحظة بالآية التالية من آيات الذكر الحكيم: **﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾** (سورة الحجرات: الآية ١٣).

السلام عليكم، وشكراً.

خطاب إلى السكرتير منجلابوس

عزيزي السكرتير منجلابوس، إنه في التاسع من يونيو/حزيران من عام ١٩٩٠م في المؤتمر المنعقد تحت عنوان «الديمقراطية المسيحية ـ الإسلامية: إشارة إلى المستقبل»، لقد كنت سعيداً جداً باجتماعي مع كلٍّ من سيادة الرئيسة كورازون أكينو، والموقر سيجبرت ألبر (Siegbert Alber)، والموقر جونتر رينشي (Gunter Rinsche)، وأيضاً الموقر روبليس بيكوير (Robles-Piquer)، فضلاً عن الموقر جابرييل سبوارينا (Gabriele Sboarina) (وجميعهم أعضاء في البرلمان الأوروبي)، والموقر إكسكويل ب. خافيير (Exequiel B. Javier)، والسيد أمادو لوي لاجداميو (Amado Luis Lagdameo)، وأنت؛ للتأكيد على تعهدنا المشترك، والتزامنا بتطبيق الحرية والعدالة والديمقراطية.

لقد قررت حينها السعي لأن أصبح عضواً في مركز الديمقراطية المسيحية ـ الإسلامية، ليس كشاول (Saul) الذي تغيرت معتقداته، وأصبح سانت بولس، فإنني

لا أحتاج إلى تغيير معتقداتي طالما هناك اهتمام بمفهوم الحرية والديمقراطية.

لقد انضممت في الواقع إلى ثورة المسلمين المسلحين عندما سحق النظام الديكتاتوري، الذي أسقط عام ١٩٨٦م، كلّاً من الحرية والديمقراطية في جنوبي الفلبين. وفي ما بعد، عندما كنت مقيماً في الخارج، وقّعت على العديد من الاتفاقيات مع جماعات مسيحية من أجل الكفاح المشترك ضد النظام الديكتاتوري، والذين كان لديهم التزامات وتعهدات مماثلة من أجل نشر الحرية والديمقراطية.

وإنني أؤمن بأن مركز الديمقراطية المسيحية ـ الإسلامية هو أفضل مؤسسة لدراسة ونشر إبداع المذهب الفكري للديمقراطية المسيحية ـ الإسلامية.

ويبلغ عدد مجموعة الإصلاحيين في الجبهة الوطنية لتحرير مورو ستة عشر ألف عضو على الأقل، بالإضافة إلى عدد أكبر من المؤيدين؛ إلا أنني لن أكون مغروراً عندما أثبت أن كلهم سيصبحون مناصرين للديمقراطية المسيحية ـ الإسلامية في أحد الجوانب. ولكنني في ظل التحدث والتأكيد على ولائهم، عليَّ الإقرار بأنه كان يتعيّن عليَّ شرح هذا الفكر المشترك لطائفة كبيرة منهم، الذي أعتقد أنه سيكون بمثابة أكثر قوة قادرة على إرشادنا إلى كيفية النهوض بهذه البلدة، والتخلص من هذه الوعكة العامة والمأزق المخادع.

ولكنني أعرف ما يكفي عن القيادة لأتفهم مدى تلهفهم واشتياقهم للأمل والاستقرار، وأعرف أيضاً ما يكفي عن قدراتهم العقلية لكي أتوقع أنهم، وإذا ما تم تزويدهم بالقدر الكافي من المعلومات، سيؤمنون بالديمقراطية المسيحية ـ الإسلامية بكل وفاء وإخلاص مثلما أؤمن أنا بها.

فأنا أثق أن أغلب المجتمع المسلم سيُصبحون كالجسد الواحد مع بعضهم البعض في هذا الفكر المتأصل في القرآن الكريم والإنجيل المقدس، وذلك بفضل تأييدهم المتناهي، ودفاعهم وتأكيدهم اليومي المتواصل على الفكر العقائدي للديمقراطية المسيحية ـ الإسلامية، والتعايش معه.

توقيع،

ديماسانجكاي بونداتو، ١٢ يونيو/حزيران ١٩٩١م.

الفصل التاسع

راشد الغنوشي ـ المشاركة في حكومة غير إسلامية

وُلد راشد الغنوشي في تونس عام ١٩٤١م، ودرس الفلسفة في جامعة دمشق. وبعد أن أتم عاماً من الدراسة في فرنسا، عاد إلى تونس عام ١٩٦٩م ليعمل مدرساً لطلاب المرحلة الثانوية. وفي العام التالي، ساعد الغنوشي في تأسيس حركة إصلاحية تُعارض المذهب الاجتماعي العلماني الذي ينتهجه الحزب الحاكم في تونس، مما دفعه إلى تقديم تفسير معاصر للإسلام. وقد ازدهرت هذه الحركة، والتي تشكّلت على أساس النزعة الإسلامية، ويُطلق عليها الآن حزب النهضة، بشكل كبير لتصبح حزب المعارضة السياسي الرائد في تونس، الذي تولّى الغنوشي زعامته. ولقد غادر الغنوشي تونس ليذهب إلى أوروبا بعد أن قضى عقداً داخل السجون وخارجها بسبب نشاطاته السياسية في أوائل تسعينيات القرن العشرين. استمر الغنوشي في مقاومة التطرف، بينما تحولت حركات مشابهة في أماكن أخرى في أنحاء شمال إفريقيا إلى ثورة مسلّحة، وبلاغة بلا مضمون، مناهضة للديمقراطية[١]. وفي هذا المقال، يحثّ الغنوشي على مشاركة السلطة الديمقراطية كوسيلة سلمية غير عنيفة؛ كي تؤثر في الانتقال السلمي إلى الحكم الإسلامي.

---

(١) انظر: Marion Boulby, "The Islamic Challenge: Tunisia since Independence," *Third World Quarterly*, volume 10, Number 2, April 1988, pp. 590-614; Khalid Elginty, "The Rhetoric of Rashid Ghanushi," *Arab Studies Journal*, volume 3, number I, Spring 1995, pp. 101-119; Emad Eldin Shahin, "Ghannushi, Rashid al-," in John L. Esposito, editor, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), volume 2, pp. 60-61.

مقدمة

يحاول الغنوشي في هذا المقال الإجابة عن التساؤل حول وضع الإسلام في ما يتعلق بمشاركة معتنقيه في إنشاء نظام حكم غير إسلامي أو إدارته.

وقبل الشروع في الإجابة عن هذا السؤال، علينا توضيح بعض الحقائق:

أولاً، حقيقة أن مفهوم الحكومة الإسلامية موجود بالفعل، وأن العمل على إنشاء مثل هذه الحكومة لَواجب ديني للمسلمين، سواء أكانوا أفراداً أم جماعات.

ثانياً: حقيقة أن مثل هذه الحكومة الإسلامية، في ظل الظروف التي نناقشها، غير موجودة. وفي حال وجودها، ما من خيار أمام المسلم سوى دعمها، والعمل على إصلاحها من عوامل الفساد التي يمكن أن توجد بها.

ثالثاً: حقيقة أن الوضع الراهن لا يُشجِّع على إنشاء حكومة إسلامية. فمما لا شك فيه أن العاملين عليها قد بذلوا الكثير والكثير من الجهد لإنشاء هذه الحكومة، وعلى الرغم من إخفاقهم في تحقيق هذا الهدف إلى الآن، إلا أنه لا يزال واجباً على المسلمين كافة بذل الجهود المتواصلة، والتعاون في ما بينهم؛ كي يطيعوا أمر الله، وأن يقيموا العدل في الأرض: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**﴾ (سورة المائدة: الآية ٨)

ونقرأ في السورة نفسها، الآية ٤٩، قوله تعالى: ﴿**وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ**﴾ بينما تقول الآية ٤٤ ﴿**وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**﴾.

ظروف استثنائية:

إن الهدف من هذا النقاش لا ينطبق على الوضع الطبيعي عندما يستطيع المجتمع الإسلامي إقامة نظامه الفكري والسياسي والاقتصادي والدولي وغيره من العلاقات وفقاً للإسلام وموروثاته العقائدية والثقافية، هذا الموروث الذي استمرت جذوره الممتدة والمتعمقة في ألباب المسلمين وأرواحهم على الرغم من محاولات الاحتلال الاستعماري الغربي للتحقير من مبادئه الأساسية، والتشكيك فيها.

ويسلّط هذا النقاش الضوء على الوضع الاستثنائي حينما يكون المجتمع الإسلامي المؤمن غير قادر على تحقيق هدفه في إنشاء حكومة إسلامية مباشرةً، وفي هذه الحالة سيواجه المجتمع خيارات قاسية.

وتعدّ الواقعية والمرونة من أهم سمات المنهج الإسلامي. وتوضح هذه السمات حقيقة أن هذا الدين هو الطريق المؤدي إلى الحياة الأبدية الخالدة، وهو ذاته الذي يُعد صالحاً للعصور والأماكن كافة. فضلاً عن أن الحياة التي تحياها المجتمعات البشرية، بما فيها مجتمعات المسلمين، في حالة من النشاط الدائم، تماماً كما هو حال أي فرد من أفراد المجتمع. فالتقلّب ما بين الصحة والمرض، النصر والهزيمة، النجاح والفشل، القوة والضعف، ما هو إلا أمر طبيعي في هذه الحياة. لذا، فمن الضروري أن يمتلك هذا الدين، الذي يهدف إلى تطوير حياة البشرية بأكملها في كل زمان ومكان، القدرة على الاستجابة لجميع الأوضاع الناشئة من حولنا باستمرار، إلى جانب جميع أشكال التطور التي يُمكن أن يتعرض لها المجتمع الإسلامي. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، يجب على هذا الدين تحديد كلا الطريقين: الطريق المستقيم الذي يتحتّم على الإنسان الالتزام به، والـمُعوَجَّ الذي يتعيّن عليه تجنّبه. ولن تكون المهمة مجرد تحديد هذين الطريقين فقط ليلتزم بها الإنسان في الظروف الحياتية الطبيعية وفقاً للمبادئ الأساسية الـمُطلقة، بل سيُحدد أيضاً القواعد والآليات التي يجب مراقبتها وتتبعها والالتزام بها في حال تعرض الإنسان إلى ظروف استثنائية غير طبيعية. وبهذه الطريقة سوف يظل المؤمنون في اتصال مستمر ومباشر مع أصول الشريعة الإسلامية في الظروف كافة، السرّاء والضرّاء، والقوة والضعف على حد سواء.

فقه المتطلبات والضروريات

يُعدّ تراث المسلمين من الفقه أعظم وأغنى تراث قانوني توارثه أي مجتمع على مرّ التاريخ، وهو كثير جدّاً، حتى إنه لمن العدل إطلاق لقب مجتمع الفقه على المسلمين. وتنبع عظمة هذا الفقه من حقيقة أنه قائم على أصول تشريعية أساسية تُعرف باسم علم الأصول، الذي يُعد علماً إسلاميّاً عظيماً.

ولقد درس هذا العلم وطوره مجموعة من العلماء ذوي الثقة والموهبة الهائلة على مر التاريخ. وبفضل الأندلسي (أبو إسحاق) الشاطبي (الذي توفي عام ١٣٨٨م)،

الذي كانت دراساته وأفكاره مكمِّلة لسابقه الإمام أبي عبد الله محمد (الشافعي) (٧٦٧م ـ ٨٢٠م)، وصل هذا التطور إلى منتهاه. وقد كرّس العلماء المثقفون حياتهم لدراسة وتطوير مجال الخبرة والعلم هذا؛ مؤمنين بعظمة الإسلام، وموقنين بها، فدرسوا القرآن والسُّنة على نحو شامل، وذلك إلى جانب تراثهم من علم الفقه. كما أنهم وضعوا في الحُسبان الخبرات والتطبيقات العملية والمتنوعة للفقه على مر القرون، إضافةً إلى العلم والخبرات التي اكتسبها أفراد المجتمع وتوصلوا إليها في عهدهم.

واستطاع هؤلاء العلماء، بفضل هذه المجموعة الهائلة والرائعة من مصادر العلم والمعرفة، وفي ضوء فهمهم وإدراكهم لأهداف الإسلام، صياغة مجموعة من الأصول التشريعية التي تهدف على نحو أساسي إلى خدمة مصالح الإنسان ـ وهذا هو جوهر الإسلام.

يقول الشاطبي: «من تفحصنا للشريعة، أدركنا أنها ما وُجدت إلا لخدمة مصلحة الإنسان. ولا يمكن أحداً أن يختلف حول هذا الاستنتاج، حتى فخر الدين الرازي (الذي عاش في الفترة من ١١٤٩م ـ ١٢٠٩م)، فما وُجدت قوانين الشريعة إلا لخدمة مصالح البشرية سواء في الحياة الدنيا أو الآخرة. يقول الله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾ (سورة الأنبياء: الآية ١٠٧)، و﴿**مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾ (سورة المائدة: الآية ٦). أما بالنسبة إلى قانون العدالة، فهناك قوله تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاأُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ (سورة البقرة: الآية ١٧٩)»[(٢)].

وفي كتابه **الموافقات**، يوضّح الشاطبي تفصيليّاً أنواع الاحتياجات التي بُعث الرسل لتلبيتها في حياة البشر أجمعين. وصنّفها إلى «احتياجات ضرورية»، التي من دونها تفسد حياة الإنسان، وتشمل هذه المتطلبات حماية كلٍّ من العقيدة والحياة والذُّريّة والثروات والعقل. وتَطرق بعد ذلك إلى الحديث عن «الاحتياجات الخاصة»، والتي من دونها يعيش الإنسان حزيناً في حالة من الضيق والمشقة، وتشمل الحاجة إلى التمتع بالأشياء الممتعة والمباحة. وأخيراً، تحدّث الشاطبي عن «الاحتياجات

(٢) انظر: أبو إسحاق الشاطبي **الموافقات في أصول الشريعة**، المجلد الثاني، الصفحات ٦-٨.

الإصلاحية» التي لا يُحدِث غيابها فرقاً، وتشمل العديد من السلوكيات أو الطُّرق التي تتعلق، على سبيل المثال، بالطعام والشراب.. إلخ. ويحظى إشباع تلك الاحتياجات بأهمية كبيرة في تطوير نمط الحياة[٣].

ويتمثل الميل العام للفكر السياسي الإسلامي المعاصر في تبنّي مفهوم الشاطبي لأهداف الدين، الذي يشير إلى أن الله قد أوحى بالإسلام لتلبية احتياجات الناس ومصالحهم، والحفاظ عليها في هذه الحياة الدنيا وفي الآخرة، في إطار عمل عامّ يتناول المشكلات المتجددة في المجتمع الإسلامي. في ظل هذا المفهوم العام للشريعة، ستجد التفاصيل الدينية مكانها المناسب كفرع من الأصول. وستُحل جميع المشكلات الجديدة، في ظل المنظور نفسه، حلّاً مناسباً يضمن تلبية تلك المتطلبات ليس في حياة المسلمين فحسب، بل في حياة الإنسانية بأكملها.

وبهذه الطريقة يمكن تجنّب الآثام من دون الحاجة إلى انتهاك القانون الإلهي، إذ يشتمل هذا القانون على مبادئ عامة نستنتج منها أحكاماً جديدة كلّما تطورت الحياة وتغيّرت. ونُطبّق بعض هذه المبادئ على المواقف العادية والظروف الطبيعية، بينما نستخدم البعض الآخر لتطبيقها مع الظروف الاستثنائية وغير الطبيعية. ومثال على هذا مبدأ «الضرورات تبيح المحظورات». ويُعدّ هذا مبدأ قرآنيّاً نجده في قوله تعالى: ﴿**فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (سورة البقرة: الآية ١٧٣).

ويُعد هذا مشابهاً لمبدإ الموازنة بين الأفضل والأسوإ، واختيار أفضل ما يمكن أن يتوافق مع المصلحة العامة للناس، إلى جانب مبدإ النتائج والمحصَّلات الذي يشير إلى أنه يتعيّن علينا أن نحكم على الأفعال وفقاً لما تؤدي إليه؛ فالمعيار الفاصل في كل الحالات هو تلبية احتياجات الناس، وخدمة مصالحهم.[٤]

مشاركة السلطة في حكومة غير إسلامية

تقوم القاعدة العامة في الحكم على أفعال الإنسان، على أن الأصل في الشيء الإباحة، فالتحريم هنا مشتق من الأمر الإلهي بتطبيق قانونه عز وجلّ، وعدم تبنّي

(٣) المرجع السابق.

(٤) المصدر السابق نفسه.

القوانين التي وضعها غيره أو تطبيقها. إذن، فهو واجب على كل مسلم أن يبذل قُصارى جهده ليطيع أوامر الله، وليُقيم حكمه. ولكن ماذا إذا كان المسلمون عاجزين عن فعل ذلك؟ فالقاعدة أننا مضطرون إلى فعل ما نستطيع فعله وحسب: ﴿**لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا**﴾ (سورة البقرة: الآية ٢٣٣).

وتتسم الحكومة الإسلامية بـ:

١- أن الشريعة الإسلامية هي السلطة المطلقة في التشريع، والتي لها الحق في تجاوز القوانين كافة. وفي ظل هذا السياق، تُعد مسؤولية العلماء استنباط قوانين وأحكام مفصلة يستخدمها القضاة، لإرشادهم. ويمثل رئيس الدولة الإسلامية دور القائد للجهاز التنفيذي المسؤول عن تطبيق مثل هذه القوانين والأحكام.

٢- أن القوة السياسية تعود إلى الأمة الإسلامية التي يجب أن تتبنى مبدأ الشورى، الذي يُعد نظاماً للتشاور الإلزامي.

وإذا كانت مثل هذه الحكومة ممكنة، فإنه يتعيّن على المسلمين المؤمنين ألا يتوانَوا في إقامة هذا النوع من الحكومة. ومع ذلك، ما الذي يتعيّن على المجتمع فعله إذا لم يكن من الممكن إقامة هذه الحكومة؟

اعتماداً على الأصول العامة للإسلام، وأهدافه التي تتمثل في تحقيق الاحتياجات، وخدمة المجتمع (ويشمل هذا حماية العقائد والأرواح والثروات، ودرء الشرور)، يتعيّن على المجتمع تجنب السلبية والعزلة. وتقع مسؤولية إقامة الحكومة الإسلامية على عاتق كل مسلم. أما إذا كانت هذه المهمة غير مُيسَّرة، فيجب على المسلمين حينئذٍ محاولة إنجاز ما يمكن إنجازه.

وقد أصبح مبدأ مشاركة السلطة في حكومات إسلامية أو غير إسلامية ضرورة، لإرساء أُسس النظام الاجتماعي. وليس بالضرورة أن تكون هذه المشاركة قائمة على الشريعة الإسلامية، على الرغم من أنها يجب أن تكون قائمة على مبدأ مهم من مبادئ الحكومة الإسلامية، وهو مبدأ الشورى، وذلك كي ندرأ شر الديكتاتورية، أو الهيمنة الأجنبية، أو حتى الفوضى المحلية. وقد تهدف مثل هذا العملية من مشاركة السلطة إلى تحقيق مصالح وطنية أو إنسانية كالاستقلال والتنمية، والتكافل الاجتماعي، والحرية المدنية، وحقوق الإنسان، والتعددية السياسية، والاستقلال

القضائي، وحرية الصحافة، وحرية إقامة المساجد وإدارتها، والأنشطة الإسلامية.

لكن هل من الممكن أن يتردد أي مجتمع إسلامي في المشاركة في إنشاء نظام ديمقراطي علماني إذا ما عجز عن إنشاء آخر ديمقراطي إسلامي؟ بالطبع لا، إذ يتعيّن على كل فرد ومجتمع إسلامي أن يبذل جهده في إنشاء مثل هذا النظام. بهذا سوف يسعى المسلمون إلى إنشاء حكومة قائمة على العقل بسبب عجزهم عن إنشاء حكومة الشريعة ـ وذلك بحسب ابن خلدون (١٣٣٢م ـ ١٤٠٦م)[٥].

حالات موثَّقة

هناك العديد من الأحداث التي يمكن اقتباسها من القرآن والسُّنة والتاريخ الإسلامي، تثبت أنه من الجائز للأفراد والمجتمعات الإسلامية المشاركة في إنشاء حكومات غير إسلامية أو إدارتها؛ كي يأمروا بالمعروف، وينهوا عن المنكر.

ففي أحد أجزاء القرآن الكريم، نقرأ قصة سيدنا يُوسف، عليه السلام، الذي ألقاه إخوته في الجُبِّ، وكيف أن الله أنقذه لينتهي به الحال في قصر فرعون مصر؛ حيث ابتُلي بمحاولات إغواء امرأة العزيز له، ومن ثم محاكمته. جدير بالذكر أن هذا الرجل ـ الذي سجن وأُسيء إليه ـ قد استغل الفرصة في الوقت المناسب، وعبّر عن استعداده لتولي شؤون أكثر مكاتب حكومة فرعون أهمية؛ مؤمناً أن من واجبه إنقاذ العديد من الأمم المعرَّضة لخطر المجاعة والجفاف؛ فلم ينتظر من المصريين أن ينكروا عبادة الأوثان ويعتنقوا التوحيد كشرط لتأسيس الحكومة الإسلامية.

فقد دار بخَلَد هذا الشاب أن الدين قد جاء لخدمة الناس وتلبية احتياجاتهم الضرورية، فقد كان لدى يُوسف الاقتناع بأن إنقاذ الناس من المجاعة، وبالتالي من الهلاك لهو أمرٌ لا يحتمل الانتظار. ولم يتوانَ عندما أدرك أنه قادر على تقديم المساعدة. وبفضل دوره الفعّال في إدارة شؤون الناس، استطاع أن يؤدي مهمته ومسؤوليته، من حيث دعوة الناس إلى الإسلام، ويحذرهم بغرض إصلاح حياتهم، وحثهم على ترك المنكر.

وتعد قصة سيدنا يوسف المذكورة بالتفصيل في القرآن الكريم خير دليل على

(٥) انظر: **المقدمة** لابن خلدون.

أن سلوكه هذا أمر محمود، فما حدث مع يوسف قد يحدث مع أي مسلم في أي زمان ومكان. وفي مثل هذه الظروف، لا يوجد خيار أمام المسلمين سوى المشاركة السياسية في إنشاء وإدارة الحكومات غير الإسلامية، بغرض قضاء مصالح الأمة، وتلبية متطلباتهم، إلى جانب درء الشرور. وسيؤدي الفشل في فعل هذا إلى تقويض هذه الأهداف، بل سيسمح بانتشار الشر في المجتمع، وسيطرته عليه.

أما المثال الثاني، فهو النجاشي (ملك الحبشة) الذي عاش في فترة صدر الإسلام، فلقد أمر النبي الكريم بعضاً من أصحابه بالهجرة إلى الحبشة؛ حيث إنهم قد عانَوا الأمرَّين، وتألموا من الاضطهاد الشديد لهم؛ واصفاً النجاشي بأنه «لا يُظلَم عنده أحد». ولقد أدى وجود طائفة من المسلمين في الحبشة إلى اعتناق النجاشي للإسلام، على الرغم من أنه لم يُجرِ أي تعديلات في حكمه نحو تطبيق الشريعة الإسلامية؛ إذ إن مثل هذه الخطوة قد تهدد ملكه، وتُعرِّض حياة ضيوفه للخطر. وقد وُثِّقت قصة هذا الملك النبيل في التاريخ الإسلامي، ولا تزال تُروى حتى هذه الأيام. ولقد أمر النبي الكريم أتباعه بالصلاة على روح هذا الملك عندما علموا بخبر وفاته.

ويُعلّق ابن تيمية (الذي عاش في الفترة من ١٢٦٣م ـ ١٣٢٨م) على هذا؛ قائلاً: «إننا نعلم أنه لم يكن يستطيع بالتأكيد تطبيق أحكام الشريعة في مجتمعه، وذلك لأن شعبه لم يكن ليسمح له بذلك. وقد استطاع النجاشي وأمثاله أن يجدوا طريقهم لإرضاء الله، بالرغم من أنهم لم يستطيعوا الالتزام بأحكام الإسلام؛ مستخدمين القوانين التي يمكن أن تُطبَّق على حسب الظروف»[٦].

أما المثال الثالث، فهو حلف الفضول أو تحالف الفضول[٧]، وهو عبارة عن اتفاقية بين العديد من قبائل ما قبل الإسلام؛ كي يُعينوا الـمَنكوب، ويصلوا ذوي القُربى، ويرعى أحدهم الآخر. ولقد شهد النبي الكريم هذه المبايعة قبل نبوته، وقال بعد ذلك إنه لو كان دُعِي إلى معاهدة شبيهة بذلك في الإسلام، لكان قَبِلها من دون أي تحفظات؛ بل إنه أكد أن أي عقد ذي هدف نبيل، أو يهدف إلى مصلحة عامة

---

(٦) انظر: **الفتاوى** لابن تيمية، المجلد التاسع عشر، الصفحات ٢١٨-٢١٩.

(٧) أُجريت مناظرة ومناقشة لمعنى هذا المصطلح، انظر: C. Pellat, " Hilf al-fudul," *Encyclopedia of Islam*, second edition, volume 2, edited by B. Lewis, et al. (Leiden: E. J. Brill; London: Luzac and Company, 1971), p. 389.- [Editor].

في الجاهلية يقره الإسلام بشكل تلقائي(٨). ومن هذا نستنتج أن المجتمع الإسلامي قد يشارك في أي حلف يهدف إلى درء الظلم والغي، وخدمة مصالح المجتمع، وحماية حقوق الإنسان، والاعتراف بسلطة الشعب، وتداول السلطة عبر الانتخابات. وقد يسعى المسلم الـمُخلص نحو كل هذه الأهداف النبيلة حتى مع هؤلاء الذين لا يشاركونه الفكر أو العقيدة نفسها.

والمثال الرابع هو عمر بن عبد العزيز (الذي عاش في الفترة من ٦٨٢م ـ ٧٢٠م)، هذا الخليفة الأموي الذي لم يتجاوز حكمه مدة السنتين، الذي يَعُدُّه المؤرخون والعلماء خامس الخلفاء الراشدين؛ نظراً لعدله وتقواه، وذلك على الرغم من أن هناك قُرابة نصف قرن يفصل بينه وبين الخلفاء الراشدين الأربعة. ومع أنه كان ملكاً ورث الـمُلك، إلا أنه لم يكن سعيداً بهذا الـمُلك، ولم يقرّه. وعلى الرغم من ذلك، لم يستطع تغيير النظام، وعجز عن إعادة حقوق الأمة بنظام الحكومة القائمة على الشورى، وذلك نظراً لتراكم الفساد على مدار السنين. ومع ذلك، فقد عمل على إصلاح العديد من الممارسات السيئة، وأعاد العدل والمساواة في المجتمع. وبقبوله للمُلك الذي لم يحبِّذه، استطاع فعل العديد من الممارسات الحميدة، والأفعال الصالحة، ولم يقل أحد إنه أخطأ في أفعاله أو ضلَّ عنها.

بعض الاعتبارات المعاصرة

تقوم الحكومة الإسلامية على عدد من القيم التي إذا ما نُفذت كليّاً، فقد ينتج عنها نظام مثالي أو شبه مثالي؛ إلا أنه قد يكون من الصعب تطبيق جميع تلك القيم، وبالتالي يجب تطبيق بعض منها في حالات خاصة، لإيجاد حكومة عادلة. وتعد الحكومات العادلة، حتى وإن لم تكن إسلامية، قريبة جدّاً من الحكومة الإسلامية، وذلك لأن العدل هو أهم سمات الحكومة الإسلامية، وقد قيل إن العدل أساس شرع الله.

وقد عرَّف عبد الله بن عقيل (Abdallah Ibn Aqil) (الذي عاش في الفترة من عام ١٢٩٤م ـ ١٣٦٧م) السياسة الشرعية على أنها الأعمال التي تُقرِّب الناس من

(٨) انظر: مسلم (ابن الحجاج، ٨٢١م - ٨٧٥م)، وأبو داود (السجستاني، ٨١٧م - ٨٨٩م)، وكلاهما مؤلف **لجوامع الأحاديث** (المؤلف).

المعروف، وتنأى بهم عن المنكر، حتى وإن لم يكن النبي الكريم قد أيد هذه الأفعال، أو لم تكن مُنزَّلة من عند الله.

بل إنه استفاض في شرح هذا، واستخدم عبارة «تلك التي تؤيد الشريعة»؛ كي يصف هذه الأفعال ليوحي أن مثل هذه الأفعال يجب ألا تتعارض مع الشريعة، بل يتعيّن أن تتوافق معها. ولكن إذا قصد أحد بهذه العبارة أن هذه الأفعال يجب أن تُذكر في القرآن أو السُّنة، فإنه قد أخطأ في هذا، بل وقد يتضمن هذا القصد أن صحابة النبي الكريم قد أخطؤوا. فقد أوجدوا العديد من السياسات الجديدة، واتخذوا تدابير عديدة كي يقضوا حاجات المجتمع؛ متجاوبين مع التطورات المتجددة أو الظروف المتغيرة[٩].

أما عن الأزمنة المعاصرة، فيمكن أن نذكر العديد من الأمثلة التي توضح أن هناك العديد من الأفراد والجماعات من المسلمين قد دخلوا في تحالفات كي ينهَوا عن المنكر، أو كي يخدموا المجتمع في إطار غير إسلامي. ونرى أن هذا يحدث في الوقت الذي ما زال فيه العديد من العلماء يُصرّون على عدم اتّباع مثل هذه المعايير[١٠]. ومع كامل احترامنا لهؤلاء العلماء، إلا أنهم يُصعِّبون الحياة على المسلمين بشكل غير مبرر؛ حيث تفرض آراؤهم قيوداً على السياسة التي تُعد مباحة ومشروعة قطعاً، والتي تهدف إلى أن تُكسب المسلمين إمكانية التفاعل الإيجابي في المواقف التي قد تكون صعبة للغاية.

ولنا أن نذكر بعض الأمثلة عن مثل هذه الظروف:

أولاً: يُمثل نحو ثُلث مسلمي العالم أقلية في البلاد التي يسكنونها، ويمكننا القول بأنه ما من أمل لهؤلاء في حكم بلادهم على نحو إسلامي في المستقبل. وتواجه العديد من هذه الأقليات المسلمة خطر النفي أو الإبادة سواء أكان للتطهير العِرْقي، أم لأهداف أخرى. تُرى ما الخيارات التي يقدمها لهم الفقه الإسلامي؟ يقترح البعض أنه يتعيّن على تلك الأقليات مهاجرة بلادهم للعيش في أي بلد آخر

---

(٩) انظر: ابن قيم الجوزية (١٢٩٢م - ١٣٥٠م) **الطرق الحكومية**، الصفحة ١٣.

(١٠) انظر: أبو الأعلى المودودي (الذي عاش في الفترة من ١٩٠٣م - ١٩٧٩م)، وكتاب **الحكومة الإسلامية** للدكتور محمد أبو فارس، وكذلك كتاب **تحريم المشاركة في الحكومة**.

تكون الغالبية العظمى فيه من المسلمين. إذا كان هذا ممكناً، وهو غير ممكن على نحو اعتيادي، فما هو الخير الذي سوف يؤدي إليه هذا الفعل، أم إن هذا الاقتراح ما هو إلا وسيلة جديدة تهدف إلى إقصائهم عن أراضيهم؟ هناك من يقترح أنه يتعيّن على الأقليات المسلمة عزل نفسها والانتظار، إلا أن هذا يتعارض مع جوهر رسالة الإسلام، التي تحثّ المسلمين على الإيجابية والمشاركة والتفاعل.

ويتمثل أفضل خيار متاح لهذه الأقليات في الدخول في تحالفات مع الجماعات العلمانية الديمقراطية. حينئذٍ يستطيعون أن يعملوا على إنشاء حكومة ديمقراطية علمانية تحترم حقوق الإنسان، وتضمن الأمن وحرية التعبير عن الآراء والعقائد، وهو ما يمثل المتطلبات الرئيسة التي جاء الإسلام لتلبيتها.

إن تحقيق مثل هذه القيم المهمة في أي مجتمع ستحوّله على الفور من دار الحرب (على حسب المفهوم الإسلامي، هي الأراضي التي تحمل الحرب والعداء للإسلام) إلى دار السلام والسكون. ويُعرِّف الإمام النووي (الذي عاش في الفترة من ١٢٣٣م ـ ١٢٧٧م) دار الحرب، على أنها البلد التي لا يستطيع فيها المسلمون ممارسة واجباتهم الدينية بحرية، وبالتالي تصبح الهجرة منها واجباً إلزامياً[١١]. وبالطبع، إن الديمقراطيين الحقيقيين لا يفعلون تلك الأفعال، فهم يكفلون حرية أفراد المجتمع في العبادة والعقائد مهما كانت مذاهبهم.

ثانياً: هناك العديد من المجتمعات الإسلامية، أو الحركات، موجودة في بلدان أغلبيتها من المسلمين، ولكن يُصادف أن يحكمها طغاة يدَّعون اعتناق الإسلام، أو طغاة يُكِنُّون العداء للإسلام. مثل هذه الحركات الإسلامية قد لا تكون قادرة على إصلاح نظام الحكم أو تغييره وحدها. هل تعترض الشريعة على التعاون والتحالف بين هذه الحركات والأحزاب العلمانية التي تكافح للإطاحة بالطغاة، وإنشاء الديمقراطية العلمانية التي تحترم البشرية وتضمن حرياتهم؟ لا، أبداً لن تعترض.

ثالثاً: بالمثل، فإن الجماعات الإسلامية الموجودة في بلدان ذات أغلبية إسلامية يحكمها الطغاة قد تكون قادرة على اجتذاب تأييد الأغلبية من عامة الشعب لإنشاء حكومة إسلامية. ومع ذلك، إن مثل هذا التحول قد يُثير الروح العدائية تجاههم من داخل بلادهم أو من بلدان أخرى، مما قد يُعرِّض الحكومة الإسلامية حديثة النشأة

(١١) انظر: الإمام النووي، **الأربعون النووية**.

إلى الظلم أو إلى أنواع أخرى من الضغوط التي قد تؤدي إلى انهيارها.

هل هناك سبب يوضح عدم توافق مثل هذه الجماعات وتعاونها مع أي من الجماعات العلمانية للإطاحة بالقوة الطاغية الموجودة، ولإنشاء دولة ديمقراطية علمانية؛ مؤجِّلة الهدف الأسمى والأبعد في إنشاء حكومة إسلامية حتى تُتاح لها الظروف؟ بالتأكيد، ليس هناك ما يعارض ذلك.

يجب التأكيد على أن الخيار هنا ليس بين حكومة إسلامية وأخرى غير إسلامية، إنما هو بين الديمقراطية والديكتاتورية.

رابعاً: هل هناك سبب يوضح عدم تشكيل جبهة موحدة مع الجماعات العلمانية؛ كي يقفوا معاً في مواجهة العدو المشترك للوطن الذي سيعاني فيه المسلمون تحت حكم السلطات الاستعمارية؟ بالتأكيد، لا يوجد هناك ما يمنعهم من فعل ذلك.

الخاتمة

إذا كان إنشاء حكومة إسلامية هو هدف طويل الأمد أو قصيره لكل الجماعات الإسلامية لتنفيذ أوامر الله، فعلى الشريعة أن تأخذ بعين الاعتبار أن تحقيق مثل هذا الهدف قد لا يكون يسيراً، ولذلك، فإنها تمدنا بخيارات بديلة. وقد تصوغ الجماعات الإسلامية في ظروف خاصة، تحالفاً مع الجماعات غير الإسلامية؛ كي تُنشئ نظاماً حكوميّاً متعدداً، تكون السلطة فيه للحزب ذي الأغلبية.

قد ينشأ مثل هذا التحالف بغرض درء الظلم، أو الإطاحة بالديكتاتورية. وفي جميع الحالات، ينبغي ألا يحتوي هذا التحالف على أي شيء يُقلل من شأن الإسلام، أو يفرض قيوداً على هؤلاء الذين يعملون لصالح الإسلام، ويعملون لإقامة نظامه في الأرض[١٢].

وتقوم هذه الحجج على:

- مبدأ تأييد كل ما يأمر بمعروف، ودرء كل ما يأتي بمنكر.
- قاعدة أن كل ما هو واجب إلزامي يعتمد بشكل جوهري على الإلزام في حد ذاته.

---

(١٢) انظر: كتاب الدكتور صلاح الصاوي، **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية** لعام ١٩٩٢م، الصفحة ١٤٢.

- قاعدة المحصَّلات أو النتائج.
- مبدأ الضرورة.

والأهم من ذلك أن المسلم يجب أن يظل إيجابيّاً، وأن يشارك بشكل فعّال في جميع الجهود المبذولة بغرض تطبيق القوانين التي أوحى بها الله، سواء أكان هذا التطبيق جزئيّاً أم كليّاً؛ ويعتمد هذا على الظروف والذرائع. ويتمثل جوهر القوانين الإلهية التي أُرسلت من أجلها كل الرسالات السماوية في إقامة العدل بين الناس. **﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾** (سورة الحديد: الآية ٢٥). ويجب أن نؤكد أن المشكلة التي تواجه مفهوم مشاركة السلطة لا تكمن في صعوبة إقناع الإسلاميين بقبول الديمقراطية والتعددية، ومشاركة السلطة. وتتمثل النزعة الحالية لدى الجماعات الإسلامية في تبني مبدأ مشاركة السلطة ـ حتى في الحكومة ذات الطابع العلماني ـ كوسيلة لتحقيق الأهداف المشتركة؛ مثل: الوحدة الوطنية، واحترام حقوق الإنسان، والحريات المدنية، والثقافة والتنمية الاقتصادية والاجتماعية، ودرء التهديدات الخارجية.

وتكمن المشكلة الحقيقية في إقناع الآخرين ـ الأنظمة الحاكمة ـ بمبدأ سيادة الشعب، وحقوق الجماعات الإسلامية ـ مثلهم مثل غيرهم من باقي الجماعات السياسية ـ عند إنشاء أحزاب سياسية تشارك في النشاطات السياسية وتتنافس على السلطة أو تشارك فيها عبر طُرق ديمقراطية.

ويوفر عقاب الإسلاميين الفائزين في انتخابات تونس والجزائر ـ والتي، بكل أسف، أُجريت تحت رقابة الديمقراطيين الغربيين، والتأييد المحلي «النخبة اللاهوتية العلمانية»[١٣]، تلك التي تحالفت مع الأنظمة الباغية في كلا البلدين ـ دليلاً قطعيّاً على أن أصل المشكلة في العالم الإسلامي يقبع في سيطرة الحكم الاستبدادي. ويتمثّل واجبنا الأساسي الآن في محاربة الشر لصالح التحول الأصلي والحقيقي نحو الديمقراطية.

---

(١٣) انظر: بشير نافع، **الحياة**، عدد ١٠٩٨٤، ٩ مارس/ آذار، ١٩٩٣م.

الفصل العاشر

صادق جواد سليمان ــــ الديمقراطية والشورى

وُلد صادق جواد سليمان بعُمان عام ١٩٣٣م، وقد ترك البلاد في خمسينيات القرن العشرين مثله مثل غيره من العُمانيين الذين وُجدوا قبل عهد البترول. ولقد اشتغل بمهنة الصحافة في الكويت قبل عودته إلى عُمان في عام ١٩٧٣م، ثم عمل سُليمان بوزارة الخارجية العُمانية منذ عام ١٩٧٦م حتى عام ١٩٨٣م، حيث شغل منصب مدير الشؤون السياسية (في الفترة من ١٩٧٧م وحتى ١٩٧٩م)، ومن ثم منصب سفير في الولايات المتحدة عام (١٩٧٩م - ١٩٨٣م). ومنذ ذلك الوقت في عام ١٩٨٣م، عمل على تقسيم وقته وتنظيمه بين واشنطن وعُمان. ولقد عُرض هذا الفصل لأول مرة في هيئة مخاطبة في أغسطس/ آب لعام ١٩٩٦م في مركز الحوار العربي في واشنطن (مقاطعة كولومبيا)، وكان عبارة عن مجموعة نقاش بين عدد من المفكرين العرب والدبلوماسيين ورجال الأعمال. ولقد بدَت المقارنة التي أجراها سليمان بين مبدأ الشورى في القرآن من جهة، والديمقراطية من جهة أخرى، وفقاً لتطورها في الولايات المتحدة، غير متوقَّعة للوهلة الأولى. ويقول سليمان شارحاً: «العديد من العرب يفهمون الديمقراطية على أنها شعار. ويظهر مدى توافق الديمقراطية مع مبدأ الشورى من خلال فهمها من الجانب التاريخي، بل وممارستها عمليّاً»[(١)].

أما عن بلاد الخليج، فتُعَد حجة سليمان جريئة ومبتكرة، تلك التي يقول فيها: «إن مبدأ الشورى مثله مثل الديمقراطية لا يقبلان قانون التوريث، ذلك لأن الحكمة والأهلية ليستا حكراً لصالح أحد، سواء أكان فرداً أم أسرة».

---

(١) أُجريت مقابلة مع ديل ف. إيكيلمان في ٩ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٩٦م.

يشكل موضوع هذا النقاش ضرورة حيوية لإحداث تغيير في الوطن العربي، حيث تمسّ العلاقة بين الديمقراطية والشورى قوميتنا؛ فهي تحدد طبيعة خبرات مجتمعنا المدني وميزاته، ومن ثم هذا العالم الذي سنتركه للأجيال القادمة. لهذا السبب تحديداً، يجذب هذا الموضوع اهتمامنا.

الديمقراطية

يتمثل المعنى الحرفي للديمقراطية في حُكم الشعب بالشعب، وهذا ما يميزها عن أي نوع من أنواع الحكومات التي لا تستمد شرعيتها من اختيار الناس. ويُعرِّف الأمريكيون الديمقراطية بالكلمات التي ألقاها أبراهام لينكولن (Abraham Lincoln) (١٨٠٩م ـ ١٨٦٥م)، الرئيس السادس عشر للولايات المتحدة الأمريكية، «حكم الناس بالناس من أجل الناس». أما التعريف الذي طالما أقدمه أنا، فهو «مشاركة أفراد الشعب في القرارات التي تؤثر في حياة العامة».

وقد تكون تلك المشاركة على نحو مباشر أو غير مباشر. ففي المشاركة المباشرة، يقوم الناس باتخاذ القرارات النهائية حسب تصويت الأغلبية؛ فهم يناقشون القضية أولاً، ثم يصلون إلى قرار يُمثل حكمة الناس الجماعية. ويحدث شيء شبيه لهذا في المجالس العُرفية (جلسات العرب)، وخير مثال على ذلك، عندما يُدلي الناس بأصواتهم على «الاقتراح» (Proposition)، وهو مصطلح يستخدمه الأمريكيون عندما تكون هناك قضية قد أثارت جدلاً واسعاً، فتُردّ إلى ذوي الحكمة والعقل من أفراد المجتمع من أجل الوصول إلى الحل الأمثل. ويعدّ مشروع القانون رقم ١٨٧، الذي تم اقتراحه في كاليفورنيا عام ١٩٩٥م، والذي يحرم المهاجرين غير الشرعيين من الحصول على الخدمات العامة أو الاستفادة منها، خيرَ مثال على المشاركة المباشرة لأفراد المجتمع. كما يعدّ استفتاء عام ١٩٩٥م، الذي أجراه الشعب الكندي في مقاطعة كيبك؛ حيث رفضوا عبر هذا الاستفتاء فصلها عن كندا، مثالاً آخر على ذلك. أما عن المشاركة غير المباشرة، فتتمثل في انتخاب أفراد المجتمع لبعض الأشخاص الذين يُمثِّلون وجهات نظرهم ومتطلباتهم، ومن ثم يصنعون القرارات، وعلى عكس المشاركة المباشرة، لا يقوم أفراد المجتمع بأنفسهم بحسم القضايا، أو إيجاد حلول لها. ويجب العلم بأن هؤلاء الممثلين عن الشعب المنتخَبين يؤدون مهامهم في حدود الضوابط المنصوص عليها في الدستور.

يعتمد النظام الدستوري الأمريكي على مشاركة أفراد الشعب غير المباشرة (انتخاب أشخاص ممّثلين عنهم)، بينما يرتكز النظام الجمهوري في القانون الدستوري الأمريكي على مبدأ التمثيل. ومع ذلك، إنه لمن المناسب الإشارة هنا إلى أن النشاط الإعلامي في السنوات الأخيرة قد أحدث مشاركة أكثر مباشَرة في صناعة السياسة والتشريع، حيث ظهر جليّاً تأثير البرامج الإعلامية واستطلاعات الرأي على المسؤولين المنتخَبين، وأصبح واضحاً وضوح الشمس.

ويتمثّل المبدأ الرئيس للديمقراطية في المساواة، أي التأكيد على أن جميع الناس سواسية كأسنان المشط. فأي تمييز يحدث بين الناس لأسباب عِرْقية أو جنسية أو دينية أو نسبية مرفوض وغير سليم، فالله قد منح بني البشر ووهبهم حقوقاً ثابتة معروفة، وغير قابلة للتغيير. وتستمد الحكومات شرعيتها من موافقة أفراد الشعب المحكومين للحفاظ على تلك الحقوق وحمايتها.

وتتمثل الخصائص الرئيسة للنظام الديمقراطي في:

١- حرية التعبير، حيث يستطيع المواطنون إبداء آرائهم صراحةً في القضايا العامة من دون وجود أية مُعوِّقات، أو الشعور بالخوف بسبب تلك الآراء، وبغضِّ النظر عما إذا كانت تلك الآراء تنتقد أو تؤيد الحكومة. فإنه من الضروري أن يتعرّف المسؤولون على آراء أفراد المجتمع وشعورهم، تجاه السياسات الـمُتَّبَعة، والقرارات الـمُتَّخَذة.

٢- حرية الانتخابات، تلك التي ينتخب فيها المواطنون، وفقاً للإجراءات الدستورية المحددة، بصورة حُرة الأشخاص ذوي الثقة؛ كي يُسنِدوا إليهم شؤون الحكم. وتُضفي الانتخابات طابعاً من الشرعية على جميع مستويات تمثيل الحكومة للشعب، بدايةً من مجلس المدينة وحتى رئاسة الدولة.

٣- حكم الأغلبية وحقوق الأقلية: في النظام الديمقراطي، تتخذ الأغلبية القرارات بناءً على الاقتناع العام بأن حكم الأغلبية عادةً ما يكون أصح من حكم الأقلية، إلا أن حكم الأغلبية لا يعطي لهم مطلق الحرية في أن يفعلوا ما يحلو لهم. هذا، ويعدّ الالتزام بحقوق المواطنين الأساسية التي تتمثل في حرية الرأي والتعبير، وحرية الصحافة، وحرية المجالس التشريعية، فضلاً عن حرية ممارسة

الأديان، جزءاً لا يتجزأ من مبادئ الديمقراطية.

٤- تلعب الأحزاب السياسية دوراً مهمّاً في النظام الديمقراطي، فإنه عن طريق تلك الأحزاب يستطيع أفراد المجتمع التخالط مع بعضهم البعض بكل حُرية، ووفقاً لاقتناعاتهم، والاجتماع في ما بينهم من أجل الهدف الأوحد، وهو الارتقاء بمعيشتهم، ومناقشة كيفية تحقيق حياة كريمة شبه مثالية لأنفسهم ولأُسرهم، وللأجيال القادمة.

٥- فصل كلٍّ من السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، حيث تمنع المراقبة الدقيقة للسلطات الثلاث، والعمل على تحقيق التوازن بينها، من حدوث أية ممارسات استغلالية محتملة.

٦- سلطة الدستور هي السلطة العليا فوق كل قانون وضعي أو سلطة تنفيذية. وتعني السلطة الدستورية، السيادة فوق حكم القانون في ما يتعلق بالشؤون العامة، وليس السيادة فوق حكم الأفراد.

٧- حرية التصرف سواء كانت للأفراد أم للجماعات، شريطة ألا يُنتهَك الصالح العام. ويتمثل «الصالح العام» هذا في حرية امتلاك الأشياء، وحرية العمل، وحرية تحقيق الأهداف الشخصية، وكذلك حرية إنشاء مختلف الأحزاب والجمعيات.

وتُعدّ العناصر السابقة عناصر مشتركة بين أي نظام ديمقراطي حقيقي حسن النية. وقد وُضِّحت وفُسِّرت على نحو متقن في النظام الدستوري الأمريكي الذي نعيش في ظله ونحاول فهم خصائصه، التي كانت بمثابة تجربة عظيمة وفريدة من نوعها في تشكيل الأمم وتطويرها.

ولقد كانت أساسيات التجربة الأمريكية الديمقراطية موجودة بجوهرها منذ نشأتها، ولكنها تطورت وتوسعت في إطار تطبيقها على مر الزمن. فعلى سبيل المثال، على الرغم من إقامة مبدأ المساواة كفكرة أساسية في وثيقة إعلان الاستقلال في عام ١٧٧٦م، لم يكن حق المرء في التصويت على نحو متساوٍ متاحاً حتى عام ١٨٥٠م؛ فلم يكن يحق للذكور ذوي البشرة السوداء التصويت حتى التعديل الدستوري الخامس عشر في عام ١٨٧٠م. أما الإناث، سواء كُنَّ حرائر أو إماء، فلم يكن لهن

الحق في التصويت حتى التعديل الدستوري التاسع عشر في عام ١٩٢٠م. وأخيراً، لم تُلغَ ضريبة الأفراد (الجِزية) حتى التعديل الدستوري الرابع والعشرين في عام ١٩٦٤م.

وهكذا نرى أنه مع أن نظام الحكم في الولايات المتحدة الأمريكية، التي يعتقد البعض أنها تُعد نموذجاً حيّاً للنظام الديمقراطي في العالم بأكمله، قائم على الدستور، إلا أنه غير كامل النمو منذ ولادته وحتى يومنا هذا. فلا يزال مبدأ الديمقراطية يتطلب المزيد من الجهد والوقت من أجل تحقيقه وإقامته على نحو أفضل، وفي تجارب شعوب الأرض كافة، وذلك على الرغم من الاعتراف به كمبدأ إنساني عام قائم من قديم الأزل. وعلينا أن نعلم أن مبادئ الديمقراطية تختلف اختلافاً كليّاً عن محاولاتنا لإدراك تلك المبادئ. وفي تلك الحالة الأخيرة، لم يوجد مجتمع يمكن أن يُطلق عليه مجتمع ديمقراطي مثالي. فلذلك، يجب أن نُفرِّق بين المجتمعات التي تدعم مبادئ الديمقراطية وتسعى لتحقيق متطلباتها من جانب، وبين المجتمعات التي يرفض حكامها مبادئ الديمقراطية، ويمارسون الحكم الاستبدادي والتفرقة، وينكرون المساواة كواجب أخلاقي، من جانب آخر.

الشورى

لا تختلف الشورى عن الديمقراطية من حيث المبدأ والمفهوم، من المنظور الإسلامي، فكلٌّ من الشورى والديمقراطية قائمتان على أساس أن التشاور هو الأمر الأنسب للتوصل إلى نتائج عادلة ومتوافقة مع الصالح العام أكثر من مصلحة الأفراد. ويتفق كلا المفهومين في فكرة أن حكم الأغلبية يتميز بالشمولية والدقة عن حكم الأقلية. أما من حيث المبدأ، فكل منهما ينبع من الفكرة الأساسية التي تنادي بالمساواة بين أفراد المجتمع كافة في الحقوق والواجبات، فكلاهما يتعهد بتطبيق حكم الشعب عبر تطبيق القانون بدلاً من حكم الأفراد، أو أُسرة ما، عن طريق الحكم الاستبدادي. فضلاً عن أن كليهما يعتقد أنه لا يمكن إقامة المبادئ والقيم وتحقيقها على نحو أشمل بهدف تلبية متطلبات الإنسان إلا في مجتمع يُقيم مبدأي الديمقراطية والشورى ويطبقهما.

لا أعتقد أن مبدأ الشورى يتعارض، أو لا يتوافق، مع العناصر الأساسية للنظام الديمقراطي، فلقد ذكر القرآن الكريم الشورى وعرَّفها للناس على أنها مبدأ يحكم

حياة المسلمين العامة، بدلاً من أي نظام حكم آخر. ومن هذا المنطلق، يمكننا القول بأنه كلّما طبّق أي نظام مبدأ الشورى أو الديمقراطية دستوريّاً ومؤسسيّاً وعمليّاً، أصبح هذا النظام إسلاميّاً.

هناك سمات متأصلة في تاريخ كل أمة قد تبرر الاختلافات في كيفية تطبيق مبادئ الديمقراطية، إلا أنه ما من سمة إسلامية أو عربية قد تبرر مدى الانحطاط والفساد الذي وصلت إليه الدول العربية في هذه الأيام. ولا يعدّ وأد حرية الرأي والتعبير في تجاربنا القومية، وحرمان شعوبنا من حق ممارسة الانتخابات النزيهة، وإدارة أشخاص غير مسؤولة لشؤون بلادنا من دون الحصول على أي مزية أو فائدة، إضافةً إلى منع ممارسة أي نشاط سياسي سلمي في مجتمعنا ـ سمات عربية، علاوة على أنها ليست من مبادئ الإسلام. وأن يكون مصير أمتنا في يد حفنة من الأشخاص غير خاضعين للقيود الدستورية، فهذا لا يَمُتُّ إلى ديننا، ولا إلى أمتنا العربية بصلة.

يدَّعي البعض أن العرب ليسوا على استعداد بعد لإنشاء حكومة يرتكز نظامها على مبدأ الديمقراطية أو الشورى، وأنهم، أي العرب، لا يُقدِّرون القيم والمبادئ الديمقراطية اللازمة لتقبُّل حكم القانون بدلاً من حكم الأفراد. ويُعدّ هذا الادّعاء ادِّعاءً خاطئاً وباطلاً وظالماً، فقد أُمرت جميع الأمم التي خرجت من تحت عباءة الإسلام بتطبيق مبدأ الشورى. وقد نشأت مثل هذه الأمم وترعرعت على مبدأ العدل والمساواة، وكرامة الإنسان، تلك القيم التي تُحسِّن من تجربة الإنسان في هذه الحياة وتدعمها. ولا يمكن أن تكون مثل هذه الأمم أقل من أي أمم أخرى من حيث القدرة على ممارسة الديمقراطية.

أعتقد أن كلّاً من الديمقراطية والشورى مترادفان من حيث المبدأ والمفهوم، على الرغم من أنهما قد يختلفان من حيث تفاصيل تطبيقهما ليتماشى كل منهما مع العادات المحلية؛ فهما يرفضان أي حكومة تفتقر إلى شرعية الانتخابات الحرة وقانون الحِسبة، وكذلك سلطة الشعب في عزل الحاكم وإدانته عند فقدان الثقة فيه، وذلك عبر العملية الدستورية. كما تتفق الديمقراطية والشورى أيضاً من حيث منطقية كل منهما، إذ إنهما لا يقبلان توريث الحكم، وذلك لأنه لا يُعقَل أن تكون الجدارة والحصافة حكراً على فرد أو أسرة واحدة. وفي السياق نفسه، يرفض كل من مبدأ

الشورى والديمقراطية الحكم بالعنف والقوة، فأي حكم قد ساد بالعنف والقوة يُعد حُكماً غير شرعي. فضلاً عن أن كليهما يُحرِّم التمييز والتفريق ـ سواء أكان سياسيّاً أم اجتماعيّاً أم اقتصاديّاً ـ القائم على أساس النسب القَبَلي، أو المنزلة الاجتماعية.

إذن، فكلا المبدأين يُعدّان أمراً واحداً بالمفهوم ذاته، حيث إن كليهما يحثان المجتمع على إيجاد وإدراك أفضل مبادئ العدالة والمساواة والكرامة الإنسانية، وتطبيقها في ظل تجربتنا السياسية والاجتماعية؛ فهذه المبادئ جديرة بأن تُطبَّق في مجتمعاتنا القومية في أنحاء الوطن العربي بأكمله. دعونا نأمل أن تجد الديمقراطية أو الشورى ـ لا يوجد اختلاف بين المصطلحين ـ مؤيدين وأنصاراً لها يتطلعون إلى نهضة عربية جديدة.

القسم الثالث

حقوق المرأة

الفصل الحادي عشر

نظيرة زين الدين ــــ السفور والحجاب

وُلِدت نظيرة زين الدين (Nazira Zein - ed - Din) في لبنان قُرابة عام ١٩٠٥م، حيث كان والدها يشغل مركزاً رفيعاً في القضاء. ترعرعت نظيرة في بيئة علمية، وتتلمذت على يد أبيها سعيد بك زين الدين. وبدأت في صيف عام ١٩٢٧م، وهي لا تزال فتاة شابة، تبحث في التعاليم الإسلامية في ما يخص الحجاب (الزي المحتشم الذي ترتديه المرأة المسلمة). ولقد دفعها إلى هذا التناقضُ بين الأحداث الأخيرة التي وقعت في سوريا؛ حيث كانت تُمنَع المرأة من الخروج من المنزل من دون ارتداء الحجاب، من جانب، وفي تركيا حيث شجَّع الإصلاحيون العلمانيون المرأة على نزع الحجاب من جانب آخر(١). ولقد نشرت نظيرة زين الدين الاستنتاجات التي توصلت إليها ـ المقتبَس منها هنا ـ في عام ١٩٢٨م؛ موضِّحة أن الحجاب أمر قد مضى زمنه، ولا يتناسب مع العصر الحالي، وأن الإسلام، كما فهمته الشعوب، قد ساوى بين المرأة والرجل في كل شيء، حتى إنه يزيد من حقوق المرأة، ويعاملها أفضل. وقد أثار هذا الكتاب جدلاً واسعاً فور نشره. وخلال عام، قامت بنشر مجلد آخر على غرار سابقه يشتمل على خطابات تأييد ونقد لاذع في الوقت ذاته، بما فيها خطاب يتضمن اتهاماً بأنه لا يجوز لامرأة شابة مثلها، كتابة مثل هذا الكتاب(٢)، ثم

(١) انـــظـــر: Bouthaina Shaaban, "The Muted Voices of Women Interpreters," in Mahnaz Afkhami, editor, *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1995), p. 65.

(٢) انـــظـــر: "Biographical Note," *Women's Studies International Forum*, volume 5, number 2, 1982, p. 223.

أصبح من الصعب تتبع أعمال نظيرة زين الدين وتاريخها المهني.

نظرتان: نظرة إلى العالم السافر ونظرة إلى العالم المحجَّب

أيها السادة والسيدات:

قارنت في بداية الأمر بين عدد أهل الحجاب وعدد أهل السفور، فرأيت أن أهل الحجاب لا يتجاوزون عدة ملايين من المسلمين في القرى، وأكثر من ألف وسبعمائة مليون من الأمم الأخرى، كلهم من أهل السفور، وقد نبذوا الحجاب الذي كانوا أنصاره من قبل، ورأيت أن الأمم التي نبذت الحجاب أمم راقية في العقل والمادة، رُقِيّاً ليس للأمم المتحجبة مثله. فالأمم السافرة هي التي اكتشفت بالبحث والتنقيب أسرار الطبيعة، وسخّرت لإرادتها العناصر. وإنما هي تتغنى بمجد مضى، وتقليد لها قديم؛ مستنيمة بذلك الغناء على الجمود.

ورأيت كثيراً من مفكري الأمم التي لا تزال نساؤها محجبات يطالبون بالسفور، ولم أرَ واحداً من الأمم السافرة نساؤها يطالب بالحجاب أو يؤثره. عَنَيت أني لم أرَ أحداً جرّب السفور، ثم آثر الحجاب، حتى إذا زيّنه لنا غربي بكلامه الريائي، فهو إنما يريد أن يُسَرَّ بمنظر النقاب الشرقي الخلاب، وإنما نراه يرفض في الوقت نفسه أن تتحجب أمه وزوجته وأخواته وبناته؛ لِما في الحجاب من الضرر الذي قد يريده لغيره.

تأملت، فلم أستطع التصور أن هذه الأمم الراقية التي كشفت أسرار الطبيعة، وسخّرت قواها، والتي لم تترك أمراً يمرُّ إلا قتلته بحثاً وتنقيباً ـ استمر الجهاد فيها بين الحق والباطل، وبين الحقائق والأوهام، حتى كانت الغلبة عندها للحق. تلك الأمم التي نرى آثارها المكتوبة، وموضوعاتها الاجتماعية آية في الأدب والاجتماع. تأملت وتأملت، فلم أستطع التصور أن تلك الأمم أغلقت درس هذه العادة، وأهملت البحث عنها، لمعرفة منافعها ومضارها، بل لم أستطع التصور أن الجهل عندنا أدعى إلى معرفة أسباب الشرف من العلم عندهم، وأنَّ آدابنا أسمى من آدابهم، وأن خروج نسائهم سوافر متمتِّعات بالحرية دليل على انحطاط آدابهم، وفساد أخلاقهم.

أجل، تأملت في كل هذا، فلا يسعني إلا أن أعدّه دليلاً على علوّ ترتيبهم، وسموّ آدابهم. يثبت ذلك أن فضليات نسائنا اللواتي يتحجبن بيننا لا تنزل إحداهن بلاد الغرب، إلا أماطت النقاب، وطرحت الحجاب، لا تمنعها محارمها من ذلك،

كما منعتها وهي بيننا، وكما تمنعها بعد أن تعود إلينا. وليس هذا إلا لأن ثقتنا بآداب الغربيين أثبت من ثقتنا بآدابنا. أولئك أدبهم اختلاط بالنساء، وهم يبنون عاداتهم وأخلاقهم على المنطق والعقل؛ ناظرين إلى النفع وحسن النتائج، ونحن نبني آدابنا وأخلاقنا على عاداتنا، كيف كانت مقدماتها ونتائجها.

لا أنسى أبداً ما جرى بين شرقي يدعو إلى الحجاب وغربية سافرة تملك حريتها واستقلالها، إذ قال الشرقي للغربية: «إن طبيعتنا لا تستطيع أن تقبل عاداتكم، فعاداتنا أشرف من عاداتكم، وإن الرجال عندنا «قوامون على النساء»؛ فالرجل يمشي بالطبع وبمقتضى هذا الحق أمام زوجته. أما عندكم فالمرأة تمشي قبل الرجل كأنها قوامة عليه».

فقالت الغربية: «إذا أردت أن تكون حقّاً قوّاماً على زوجتك، فأرجو منك أن تجعلها أمامك؛ لتراها عينك، كما يجعل رجالنا نساءهم أمامهم، وألا تضعها وراء ظهرك؛ لئلّا تسيء في حريتها، أو يساء إليها».

فسكت الشرقي وقال: «الحق أن الغربيين يبنون عاداتهم على العقل، ويجب أن يكون العقل وحده قائد العادة».

بناء عليه، وحرصاً على آدابنا، وحفظاً لكرامتنا، لا يجوز أن نُسنِد التبذل إلى أكثر من مليار ونصف من الناس أكثرهم أرقى منّا، ونحصر الشرف بيننا، ونحتكره لنفوسنا؛ وما نحن إلا عدة ملايين، أكثرنا قاصر متأخر في رُقِيِّه.

عار علينا أن ننكر نقائصنا، ونظن أن في أنفسنا الكمال، وندَّعي أن عاداتنا أحسن العادات في كل زمان ومكان، فقد يقوم هذا الغرور والظن الباطل حاجزاً بيننا وبين الإصلاح الذي نريد؛ فإن شعور الأمة بنقصها يعدّ أول خطوة في سبيل رُقِيِّها.

لا يجوز لنا أن ندَّعي أننا حماة الشرف، وأن غطاء الوجه حِرزه المنيع، بل يجب أن نعرف، مثلما عرف الناس، أن الشرف مُتأصِّل في القلب، وأن العفة أدب في النفس، لا في قطعة نسيج شفاف تُسدل على الوجه.

يجب أن نعلم، كما العلم السافر الراقي، أن الأدب الصحيح، والشرف المصون هما في التربية الصالحة المؤسَّسة على المبادئ السامية، ومناهج الفضيلة. وإنا لقاصرون إذا حسبنا أن غطاء الوجه يبعد الشر عن النساء، وأن تلك الملايين

المنتشرة في العالم، وتزيد على ألف وخمسمائة مليون، كلها في ضلال، ونحن على هدى.

المفتري المزوّر على الناس، إنما حجته لهم عليهم.

ذكرت ما ذكرت، يا سيداتي وسادتي، وأخشى أن أصادف مُناظِراً لا يعتمد على العقل والمنطق والإقناع، ولكنه يجعل حجته أخباراً مُلفَّقة عن تلك الأمم الراقية السافرة. إنه قد يرى هناك مواطن للإقناع، ولكنه لا يريد أن يعلو إلى مواطن الفضيلة ليراها. قد يكون هناك مواطن الرذيلة، ولكنه لا يريد أن يعلو إلى مواطن الفضيلة ليراها. قد يكون أنه رأى السافلات منهن، فحاول أن يجعل العيب منهن شاملاً النبيلات الشريفات، فيرشُقهن بسهام من الإفك والمطاعن، مع أنه لا يليق بإنسان أن يكون كالذباب، يترك الرؤوس، ويقع على الأذناب.

وهو لا يجرؤ أن يفاخر الأمم السافرة في المعارف العملية والصناعية؛ إذ إن آثارها محسوسة، فيرميهم بنقص الأخلاق والآداب؛ لأن ذلك معنوي وخفي غير محسوس، تكمن المكابرة فيه مهما كان الادعاء باطلاً.

أيها السادة، تعلّموا أن الأمم السافرة في المعارف كالأشجار يسقط من ثمارها ما كان خبيثاً فاسداً، فتتناوله الحشرات من الإنسان والحيوان، وأن العاقل الراقي لا ينظر من الثمار إلا ما طاب وصلح. تلك هي الثمار التي منها تُعرَف الشجرة.

أما مُناظِري، فكأني به يجهل أو يتجاهل ذلك. يريد أن يعرف الشجرة مما يُرى تحتها من ثمرات ساقطة. وبوجه من البيان آخر، لا يريد أن يعرف أن في كل أمة مهما علا شأنها طبقِة منحطّة استولى عليها الفساد، فسفلت آدابها وأخلاقها، إذ لم يتيسّر لها العلم والتكمُّل لتثبت في مستوى الأمة.

فأرى من الواجب علينا، أيها السادة، أن نسعى خير مسعى لنعجل الأكثرية في أمتنا ممن تيسر لهم العلم والتكمّل، فيجوز لنا حينئذٍ أن نفاخر غيرنا من الأمم.

لا يمكن، يا سادتي، إحصاء ما يحدث في الخفاء، وإنه لَعار على من يعمل مثل هذا الإحصاء، وعار على من ينقله، وإنما يُحصى ما يظهر من الجرائم والمنكرات، فهي ميزان الأخلاق، ومقياس انحطاطها. هذه السجون في بلدان الأمم المحجّبة غاصّة بالمجرمين، وهذه سجون سويسرا السافرة فكأنها خالية. هذه

إحصاءاتنا، وهذه إحصاءاتهم، فلننظر إلى هذه الإحصائيات الفعلية، لا إلى الروايات المزوَّرة.

ألم يكتب المؤرخون أخباراً زوراً في تاريخهم؟ أولم يخترع بعض المسلمين أحاديث كثيرة، ووضعوها لغايتهم الخاصة كما هو ثابت ومعلوم؟ حتى إن حُجَّة الإسلام، الإمام الغزالي، روى ابنه على ما يروي سبعين ألف حديث، وقال له: «يا بنيّ، إن هذه الأحاديث كلها موضوعة، زوَّرها بعض الناس على النبي وهو براء منها».

وقد رأيت في كتاب القضاء من كتاب الوسائل حديثاً للإمام علي رضي الله عنه، ألخصه بما يأتي: «سأل سليم بن قيس الهلالي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، قائلاً: «رأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن، وأحاديث عن نبي الله، (ﷺ)، ويفسرون القرآن بآرائهم!» فأجابه رضي الله عنه: «إن في أيدي الناس حقّاً وباطلاً، وصدقاً وكذباً، وحفظاً ووهماً، وناسخاً ومنسوخاً، ومُحكَماً ومتشابهاً. وقد كُذب على رسول الله، (ﷺ)، في عهده، فقام خطيباً وقال: «يا أيها الناس، قد كثرت عليّ الكذّابة، فمن كذب عليَّ متعمداً، فليتبوأ مقعده من النار»؛ ثم كُذِب عليه من بعده». إلى نهاية الحديث وما فيه من التفصيل.

ألا يجب علينا أن ننبذ فروع الإقناع بالإفك والكذب والتزوير والافتراء؟ وهي أمور تَدمى لها مهجة الأدب، ولا تعود على قائلها إلا بالخيبة والخسران، وهي شاذة عن أصول المناظرة. بلى، وليقم مقامها الإقناع الحق، عن طريق الصدق، والعقل السليم، والعلم المُنزَّه، والأدب الصحيح، ووفقاً لإرادته تعالى، وإرادة نبيه، (ﷺ).

كيف ينبغي للرجال أن يكونوا قوّامين على النساء؟

لقد سمعتم، يا سادتي، جواب الغربية للشرقي عندما افتخر بأنه قوّام على زوجته يمشي أمامها. أجل، ليكن الرجال قوّامين على النساء في الروح، وكل منهم قوّاماً، ولكن على زوجته التي ينفق عليها. ولا يد له على غيرها، فإن الآية إنما نزلت في سعد بن الربيع من النقباء، وفي زوجته حبيبة؛ وعبارتها مختصة بالزوج والزوجة. وعلى كل حال، فليعلم الرجال أن الولاية مقيَّدة بالمصلحة، فيستكملوا أسباب تكملهن تكملاً أخلاقيّاً سامياً، كما يريد الله، وكما تقتضي سنة الإجماع، تكملاً يجعلهن قويات، ويعتمدن على أنفسهن، فإن النفوس إذا شربت مبادئ الفضيلة

والعزة والشرف، ابتعدت عن الشر، لا رهبة من العقاب، ولا رغبة في الثواب، ولا لمانع لا تستطيع إزالته؛ بل لأن الشر قبيح، ولأن النفس الكبيرة تأبى الأفعال الدنيئة.

قال رسول الله (ﷺ): «بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

فهل كانت مكارم الأخلاق إلا من شيم الروح؟ إن قِطَع النسيج على الوجوه لن تكون للأخلاق ميزاناً.

النقاب إهانة للمرأة والرجل.

وليس ينفع الرجال والنساء أن يكون الرجال قوامين جسماً ومادة فقط، وأن يعمم الرجال ولايتهم على من لم يعطِهم الشرع حق الولاية عليهن، بل يضر الجنسين أي ضرر أن يحقر كل رجل أمه، وابنته، وزوجته، وأخته، بسوء ظنه المستمر، يسند إليهن فساد الأخلاق، ويحبسهن كما قال المصلح الكبير قاسم أمين في قفص، مقصوصات الجناح، مطأطآت الرؤوس، مغمضات العيون، له الحرية ولهن الرق، له العلم ولهن الجهل، له العقل ولهن النقص فيه، له الضياء والفضاء ولهن الظلمة والسجن، له الأمر والنهي ولهن الطاعة والصبر، له كل شيء في الوجود، وهن بعض ذلك الكل الذي استولى عليه.

رحم الله قاسماً، وبارك الله في قلمه الذي قال فيه شاعر القطرين:

يدكُّ القبيح ويبني المليح ... رجوعاً إلى سنّة الراسم
يشعشع نوراً إذا ما انبرى ... يسيل بماء الدجى الفاحم

إذا كان في الحجاب، ويا للأسف، إشارة إلى عجز المرأة عن صون نفسها من دونه، ففيه إشارة أخرى إلى أن الرجل مهما علا أدبه، ومع أنه قوّام، خائن، سارق للأعراض، لا يجوز أن يؤمَن شرّه، بل يجدر بالمرأة أن تهرب منه هرباً.

يا سيدي الرجل القوّام:

إذا كان بعض النساء لجهلهن الذي ألقيتهن فيه لم يدركن ما في الحجاب من مهانة لهن وللرجال، أفيهون عليك وأنت الرجل الذي ترك نفسه حرّاً يتمشّى في سبيل الكمال والأدب أن تحمل هذه المهانة التي تنالك من جهة، وتنال أمّك وابنتك وزوجتك وأختك من جهة أخرى؟

أصحيح أن هرب المرأة منك، أو مجابهتها إياك بسدل النقاب على وجهها، وتحويلها ظهرها إليك عمل مثبت علو قدرك، كما تظن هي وتقول، أم إن ذلك مهانة فاضحة؟

أهذا هو أدب النفس وحشمتها وحياؤها؟ إذا كان هذا حقّاً، ينبغي لأنفس الرجال ألا تتجرّد عن هذه الصفات النفسية، فليلبسوا النقاب، وليجابهوا بعضهم بعضاً، وليجابهوا النساء بسدلها، كما تفعل النساء.

ترجيح الرجل في الإرث والشهادة، وتعدد الزوجات، واستبداده بالطلاق حجج عليه، لا له.

رأيت في بعض الرسائل المنشورة ضد المرأة وتحريرها وسفورها أن أصحابها يفاخرون بأن الله تعالى فضّل في كتابه العزيز الرجل على المرأة ديناً وعقلاً في أمور ثلاثة:

الأول، في أن الله جعل إرثها نصف إرثه.

الثاني، في أنه تعالى جعل شهادتها نصف شهادته.

الثالث، في أنه تعالى أذن للرجل في تعدد الزوجات حتى أربع، وبطلاقهن متى شاء من دون رضائهن.

ويستنتجون من ذلك نقص المرأة عقلاً وديناً. ذلك ما يزعمون أنه حمل الله عز وجلّ أن يفضّل الرجل على المرأة في هذه الأمور الثلاثة. أما أنا فأستنتج غير ما استنتجوا، وأرى أن الحجة في ذلك على الرجل، لا له.

أجل، إنني أطلّ على الإسلام من أعالي آيات الله وأحاديث رسوله، فأراه مستوياً على عرش العظمة، والحرية والمساواة، والعدل والخير والكمال، فينتعش قلبي، وتكبر روحي حتى تكاد تخرج فرحاً من صدري. فعسى أن يطل من يدعون أنهم حماة الإسلام، وحملة لوائه الشريف من حيث أطللت، فيرون ما رأيت. ولا يطلون عليه من خروق تفاسيرهم وتأويلهم، وهو يجلّ عن مثل ذلك المكان إجلالاً عظيماً.

إن هذا الجواز الإلهي لم يُبنَ إلا على قساوة قلب الرجل، وصعوبة إذعانه إلى

الحق والعدل، وعلى فساد خُلُقه بما اعتاد من سيئ عادات الجاهلية، وهي، كما لا يخفى، تخالف طبيعة النفس الناطقة الـمَرْضية.

إنه اتخذ مستضعفات النساء إماء، ومن استضعاف الرجال الأرقاء يتصرف بهم تصرفه بالسلعة والبهيمة كيفما يشاء. ولولا فساد في عقله، وغواية في نفسه، وقساوة في قلبه، لَما كان منه ما كان، ولَما أجاز له الحكيم العليم ما أجاز له في ذلك الآن، جوازاً يكرهه ويزول مع الزمان.

إنكم رأيتم كيف كان حال المرأة في الدنيا عامة، وفي الجاهلية خاصة تحت نير الرجال لـمّا أنزل الله كتابه على نبينا (ﷺ).

إن الله يكره استرقاق الأرقاء، كما يبغض الطلاق ويكرهه، ويهتزُّ عند لفظه على الأرض، عرشه، وسيأتي البيان تفصيلاً في بحث الطلاق.

إن الله أنزل آياته كلّها مشبعة بروح الحرية والعدل والمساواة بين الناس، ولم يجعل فرقاً بينهم في الكرامة عنده تعالى إلا بالتقوى.

كيف يرضى سبحانه عن استعباد من نفخ فيه من روحه، وأمر الملائكة أن يقعوا له ساجدين؟ هل نفخ الله من روحه في القوي المستعبِد غيره، ولم ينفخ منها في الرقيق الضعيف المستعبَد من غيره؟ كلّا، إنه نفخ من روحه في الاثنين، لكن الرجل القوي منذ عهد آدم عليه السلام عصى ربه، فغوى.

فإذا كان آدم عليه السلام، وقد كان نبيّاً ـ عصى ربه، فغوى ـ فكيف حال الأقوياء من أولاده الرجال الذين وجدوا في أنفسهم قوة غوَوا بها، فتكبروا وتجبروا على كل من استضعفوه، فاستعبدوه.

إن الله بعث نبيه، (ﷺ)، في هذا المحيط الفاسد الغاوي مبشراً، وقد نصح له بقوله سبحانه: **﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾** (سورة آل عمران: الآية ١٥٩). ومن أحاديثه الشريفة صلى الله عليه وسلم «علّموا، ويسّروا ولا تعسّروا، وبشّروا ولا تنفّروا».

قال الشيخ الغلاييني في كتابه **الإسلام روح المدنية**:

«إن الإسلام رأى من الحكمة ألا يُبطِل بتاتاً بعض العادات المكروهة مثل تعدد الزوجات؛ لأن أمام إبطالها عقبات كثيرة تحُول دون ذلك». وقال: «إن دين الإسلام

يكره الاستعباد والرق، ويجفو الأسر، وكأنه ينادي بأن إعادة الاسترقاق من بقايا الهمجية؛ ولكن السياسة لم تكن في ذلك الوقت تقضي بأن يمنعه بتاتاً». أجل، إنه كان ثمة عقبات كثيرة، أقلّها أنه لو أمر الله سبحانه وتعالى بإبطال تلك العادات السيئة دفعة واحدة، لنفر الرجال من دين الله، ولانفضوا من حول نبيه، (ﷺ)، ولَما عمل بأمره تعالى، إلا القليل.

إن النساء والعبيد كانوا في يد الرجال الأقوياء في الجاهلية مالاً ومتاعاً يتصرفون بهم، ويتمتعون كيف شاؤوا. والرجل المادي يتعلق بمال الدنيا ومتاعها كما يتعلق بروحه. وكان الرجل يملك أحياناً ما يقرب من مائة امرأة، ويملك من الأرقاء بقدر ما تطول يده، وكان هؤلاء يورَّثون ويورِّثون كالأمتعة والبهائم، فكيف يُسلِّم بتحريرهم، وخروجهم من حوزته، وبمساواتهم إياه في كل أمر بلا استثناء ما، دفعة واحدة بلا تدرج؟

قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿**وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ**﴾ (سورة النساء: الآية ٦٦)، فكان من حكمته تعالى أن يزيل تلك العادات المكروهة؛ تاركاً منها أثراً قليلاً يلهو إليه قلوب الرجال، وتسكن إليه؛ لئلا ينفروا من دينه، بانقلاب تام يضر بمصالحهم الشخصية، فينفضّوا من حول نبيه.

وهل يمكن عدّ شهادتها نصف شهادته دليلاً على نقص عقلها؟ إن كان الأمر كذلك، فغير المسلم لم تكن شهادته على المسلم مقبولة؛ فهل يعد ذلك دليلاً على نقص عقله، أم ناشئاً عن أحوال استثنائية اقتضاها ذلك الزمان؟

وهل كان عدّ شهادتها نصف شهادته، بالنظر إلى النتيجة، إلا لطفاً من الله بها، اعتقده الرجل أنه امتياز له، فسكن إليه قلبه؟ إن الشهادة ليست إلا تكليفاً يتعب صاحبه ويحرجه، فكأن الله أراد أن يطمئن قلب الرجل، ويخفف عن المرأة من ذلك التكليف في وقت واحد. فكأن مرمى هذا الأمر الفُرْقاني حمل الناس على استشهاد الرجال، ما لم تكن أموراً مختصة بالنساء، فتكون حينئذٍ شهادتهن تامة.

ولا سبيل إلى الظن أن الله اختار ذلك لنقص في عقل المرأة أو دينها، فإن

أكثر الخير أو الصلاح الروحي فيها، وإن المرأة الصالحة خير من ألف رجل غير صالح. ذلك قول رسول الله (ﷺ). إذن، فإن شهادتها في الحقيقة أصح من شهادته، وأوثق في كثير من الأحيان.

إن حكمة الله اقتضت أن تترك أثراً من العادات السيئة؛ طمأنة لقلوب أصحابها، ولكنه سبحانه أنزل في كتابه من الحكمة آيات، ورسوله (ﷺ) أتانا في حديثه ببينات أزالت المحاذير من بقايا ذلك الأثر؛ مُخفِّفة وطأة شرهه، ومحولة حالته المملولة، إلى حالة مقبولة، وكأن الله تعالى عليم بأن أولي الألباب يمحونه مع الزمان محواً تبعاً للحكمة المكنونة في تلك الآيات والأحاديث، تلك الحكمة التي يعلم الله أنها لن تخفى عليهم؛ فكان تعالى مبيحاً بذلك استرقاق العبيد، متشوقاً إلى حريتهم. وهكذا كان متشوقاً إلى منع تعدد الزوجات، وإلى إزالة كل فرق في الحقوق بين المرأة والرجل، وهذه من الأمور التي قال بها ذلك المحقق الكبير الشيخ محمد عبده.

وقال السيد جميل بيهم صاحب كتاب **المرأة في التاريخ** ما نصه:

«وقد استنتج بعضهم من هذه الأحكام عدم جواز تعدد الزوجات؛ لتعليق الإباحة على العدل، مع عدم إمكانية العدل. ولا غرابة في ذلك، فطالما فُسِّرت أقوال الشرائع حسب روح المدنيات، فكما أن المسيحيين قدروا أن يجدوا في دينهم ما يحظر تعدد الزوجات وهو لم يتعرض لذلك، فالمسلمون يسهل عليهم إيجاد حكم يمنع التعدد؛ مراعاة لروح العالم عامة، وتطور الحياة، وترقّي النساء».

أجل، إن ذلك أهون على المسلمين من إيجاد تلك الأحكام التي أباحها، فيها ما حرم الله مثل الفواحش، والمسكر والربا، ونصب التماثيل، وتلك الأحكام التي منعوا فيها ما أمر الله، مثل الحدود والرجم والقصاص، وسائر العقوبات الشرعية. أجل، إنهم على إيجاد تلك الأحكام سائرون.

ألا ترون أن الرق زال من بين الإسلام كما زال عند غيرهم، ووُضِع العقاب لكل من يسترقّ رقيقاً؟

ألا ترون أن تعدد الزوجات أضحى عند المتنورين منا أمراً إدّاً، وأن دولة تركيا التي هي أعظم كتلة حرة مسلمة منعت تعدد الزوجات؛ مُرتِّبة على ذلك عقاباً شديداً؟

ألا ترون أن المسلمين، بما سنَّه خلفاؤهم وحكوماتهم من شرائع، جعل بعضهم

شهادة المرأة في العقوبات وفي الكثير من المعاملات كشهادة الرجل، وجعل إرثها في الأراضي كإرثه، وجعل الأتراك المسلمون شهادتها كشهادته في المعاملات كلها، وإرثها كإرثه في الأموال والأملاك كلها؟

إن الحكومات الإسلامية لم تخالف أمر الله وسنة رسوله بما سنته من الشرائع؛ ماحية بذلك من بقية سيئ العادات ذلك الأثر. إنها أدركت الحكمة المكنونة في آيات الله وأحاديث رسوله، فأزالت الرق وكل فرق بين المرأة والرجل. إنها تبعث الروح من الآيات والأحاديث، لا ظاهرها، وعلى الإسلام وكل ذوي الأفهام أن يعتنوا بالروح، لا بالظاهر. إن هذا الموضوع لواسع جليل، يقتضي الشرح الطويل؛ للإقناع التام بالبديل، بيد أن دائرة محاضراتي تضيق عن استيعابه، فسأضع إن شاء الله تعالى محاضرة مخصوصة به.

ومع ذلك، أرى أن علينا أن نفطن منذ الآن للسبب الذي أبقى من تلك العادات السيئة أثراً أثَّر في المساواة المطلقة بين المرأة والرجل، وبين الرجال أنفسهم من حرّ ورقيق؛ إلا أن السبب هو ظلم الرجل وقساوته، وغوايته واستبداده، وتغلب نفسه الأمّارة بالسوء على نفسه الناطقة الـمَرْضية. وذلك ما حمل الحكمة الإلهية على إباحة أمر مكروه، ما كان تعالى ليعدّه عدلاً وحقّاً.

ومن الآن، يجب أيضاً أن نفطن إلى أن السبب لا علاقة له بعقل المرأة ودينها، ولا كان عدم مساواة الرقيق الضعيف بالحر القوي، ناشئاً عن نقص في عقله ودينه، ليكون عدم مساواة المرأة بالرجل في الأمور المذكورة ناشئاً عن نقص عقلها ودينها. لو أراد الله تعالى الرق وتعدد الزوجات، وعدم المساواة بين المرأة والرجل، لَما وضع الله تعالى على الرجل تكاليف لها مثل مهرها ونفقتها، ونفقة أولادها تعادل ما نقص من إرثها وتزيد؛ ولَما وضع أحكاماً تُنتِج زوال الرق، وأحكاماً تنتج اجتناب تعدد الزوجات؛ ولَما فضل الرسول (ﷺ) الإناث على الذكور في كثير من الأمور. فقد قال رسول الله (ﷺ): «ساووا بين أولادكم في العطية، فلو كنت مفضلاً أحداً، لَفضَّلت النساء».

وقال صلى الله عليه وسلم: «من خرج إلى سوق من أسواق المسلمين، فاشترى شيئاً، فحمله إلى بيته، فخصّ به الإناث دون الذكور، نظر الله إليه؛ ومن نظر الله إليه، لم يعذبه».

وقال صلى الله عليه وسلم: «من حمل طرفة من السوق إلى عياله، فكأنما حمل إليهم صدقة حتى يضعها فيهم. وليبدأ بالإناث قبل الذكور؛ فإن من فرَّح الأنثى، فكأنما بكى من خشية الله، ومن يبكِ من خشية الله، حرَّم الله بدنه على النار».

فلو كانت الإناث ناقصات العقل والدين، لَما استحققن تفضيل رسول الله (ﷺ) إياهن على الذكور. جلَّ رسول الله (ﷺ) أن يفضل قلّة العقل على العقل، وقلة الدين على الدين. وقال صلى الله على وسلم: «اتقوا الله في الضعيفين: المرأة والرقيق».

ويجب أن نقف بخضوع وخشوع؛ موجِّهين وجوهنا إلى القبلة، لنسمع آخر وصية منه صلى الله عليه وسلم، في فراش موته، قالها وفي قلبه النبوي حسرة؛ لأنه لم يكمل إزالة الفروق بين الحر والرقيق، والرجل والمرأة إكمالاً تامّاً. قالها حتى تلجلج لسانه، وانقطع كلامه.

قال: «الصلاة الصلاة وما ملكت أيمانكم.. لا تكلّفوهن ما لا يطيقون.. الله الله في النساء.. إنهن عَوان بين أيديكم.. أخذتموهن بأمانة الله».

قال هذا وفاضت روحه الطاهرة.

السلام عليك، يا رسول الله. السلام عليك، يا حبيب الله. السلام عليك، يا سيد الأولين والآخرين. سلام عليك يوم ولدت، ويوم مُتّ، ويوم تُبعَث حيّاً.

الفصل الثاني عشر

بنظير بوتو ـــ السياسة والمرأة المسلمة

وُلدت بنظير بوتو (Benazir Bhutto) بباكستان عام ١٩٥٣م. وتولت رئاسة الوزراء مرتين (في الفترة من ١٩٨٨م وحتى ١٩٩٠م، ومن ١٩٩٣م وحتى ١٩٩٦م)؛ حيث عُرفت بأنشطتها السياسية أكثر مما عُرف عن دراستها الدينية. وبعد أن أُطيح بوالدها، رئيس الوزراء ذو الفقار علي بوتو (Zulfikar Ali Bhutto) وحُكِم عليه بالإعدام، تولت بنظير بوتو قيادة حزب الشعب الباكستاني خلفاً لوالدها، وعارضت الحكم الإسلامي للجنرال محمد ضياء الحق. وقد قضت بنظير بوتو عدة سنوات من عمرها في السجن، فضلاً عن وضعها تحت الإقامة الجبرية في منزلها، ناهيك عن منفاها. وقد أدى كونها زعيمة سياسية في بلد إسلامي إلى شعورها بالحساسية تجاه الاتهام بأن الإسلام يحرم المرأة من تقلد مثل هذه المناصب[١]. وقد أوضحت بوتو، في الخطاب ـ المذكور هنا ـ الذي ألقته في منفاها، أن الإسلام لا يعامل المرأة على أنها في منزلة أدنى من الرجل، أو أنها عاجزة عن القيادة، أو تولي مناصب مهمة في المجتمع[٢].

أعتقد أنه من أكثر الأشياء التي يجب أن نُقدِّرها في الدين الإسلامي وجود تفاسير متعددة له، فهناك جوانب دينية محددة، من ضمنها تلك التي ترتبط بعلاقة

---

(١) انظر: Benazir Bhutto, *Daughter of Destiny* (New York: Simon and Schuster, 1989), pp, 368, 392.

(٢) انظر أيضاً:

Benazir Bhutto, "The Fight for the Liberation of Women" (Remarks at the Fourth United Nations Conference on Women, Beijing, China, September 4, 1995), *Women's Studies Quarterly*, volume 24, numbers 1-2, Spring-Summer 1996, pp. 91-97.

الإنسان بأخيه الإنسان في المجتمع. فضلاً عن وجود العديد من الطوائف الدينية المختلفة التي تتبنى آراءً دينية متنوعة، سواء أكانوا شيعةً أو سُنة، وسواء أكانوا يتّبعون المذهب المالكي أو المذهب الحنفي، أو حتى من الطائفة البريلوية(٣). ولدينا أيضاً تفاسير مختلفة في ما يتعلق بالجوانب المدنية المتعلقة بالواجبات المفروضة على كل مسلم.

يمكنني تصنيف الإسلام تحت فئتين رئيستين: الإسلام الرجعي، والإسلام التقدمي (المواكِب). فها نحن لدينا التفسير الرجعي للإسلام الذي يسعى لتثبيت الوضع على ما هو عليه. كذلك لدينا التفسير المتقدم له الذي يسعى لمواكبة التغيرات المستمرة التي تحدث في العالم، الذي يؤمن بالكرامة الإنسانية، وبفكر الإجماع، وبمنح المرأة حقوقها المستحقة.

أعلم أن العديد من الكتّاب يظنون أن المرأة في أنحاء العالم الإسلامي لا يمكنها إثبات ذاتها إلا إذا نظروا إلى ذلك من منظور بعيد عن الإسلام، وأنا لا أوافقهم الرأي مُطلقاً. فأنا أؤمن بأن الإسلام في حد ذاته يمنح المرأة العدالة والمساواة، وأعتقد أن تلك الجوانب التي قام «الملالي» فقهاء الدين بتسليط الضوء عليها لا تخدم الدين في شيء. وعندما أستخدم مصطلح «الملالي»، أتمنى ألّا تذهب أذهانكم على الفور إلى رجال الدين أو (الكهنة). فبالرغم من وجود كهنة في المسيحية، إلا أنه لا يوجد في الإسلام مثلهم. فالعلاقة بين الله والمسلمين هي علاقة مباشرة؛ لذا لا يوجد أي داعٍ لأن يتدخل فيها أحد، في حين أن الملالي يسعَون للتدخل بتفاسيرهم الخاصة. ولكني أعتقد أن هناك حركات معارضة متزايدة من المسلمين بسبب تلقي العديد من المسلمين في أنحاء الدول الإسلامية، سواء كانو رجالاً أم نساءً، تعليمهم على أكمل وجه، وبدؤوا في تفحّص القرآن الكريم ودراسته في ضوء ما تعلموه، ومن ثم بدؤوا معارضة الملالي في فكرهم المتصلب أو الرجعي عن الإسلام.

دعونا نبدأ بقصة الهبوط من السماء، فعلى خلاف ما تراه المسيحية، لم تكن

---

(٣) هذه القائمة تشمل أكبر طائفتين في الإسلام: السنة، والشيعة. ففي الطائفة السُّنية، توجد مدرستان فقهيتان، هما المالكية والحنفية، فضلاً عن فرقة إحيائية ظهرت في شمال الهند في أواخر القرن التاسع عشر، الطائفة البريلوية (المحرر).

حواء هي التي أغوَت آدم كي يتذوق ثمرة التفاح، ومن ثم تكون هي المسؤولة عن الخطيئة الأولى. ولكن وفقاً للإسلام ـ وإني أتطرق إلى هذه النقطة خصيصاً لأنني أؤمن بأن الإسلام دين المساواة ـ فإن الشيطان كان قد أغوى كلاًّ من آدم وحواء. ولقد تم تحذير كليهما، إلا أنهما لم ينتبها إلى هذا التحذير، ومن ثم أُخرِجا من الجنة.

ولـمّا كانت للفرصة أهمية كبرى للإنسان، وجب عليه انتهازها، ففي الإسلام فرص متعادلة لكل من الرجل والمرأة على حدٍّ سواء. فبالإشارة إلى الآية الكريمة في سورة يس: ﴿**وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ * لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ**﴾ (سورة يس: الآيتان ٣٤ و٣٥)، نجد أن الله عز وجلّ لا يهب الجنات بما فيها من فاكهة وثمار للرجال فقط لكي يتمتعوا بها أو يحرثوها، وإنما يهبُها لكل من الرجال والنساء على حدٍّ سواء. فما هو متاح في هذه الحياة الدنيا من نِعم يمكن الاستفادة منها بأي شكل من الأشكال يكون للرجال والنساء بلا تمييز. فيقول الله عز وجلّ في سورة النساء: ﴿**وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً**﴾ (سورة النساء: الآية ٣٢).

أما في ما يخص قانون المواريث، فقد أجرى العديد من العلماء دراسات مستفيضة حول حقيقة كون هذا القانون يُعطي ميراثاً للذكر ضِعف نصيب الأنثى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً**﴾ (سورة النساء: الآية ١١). وقد يبدو في الأمر للوهلة الأولى ثمة تفرقة، إلا أنه بالنظر إلى جوانب الموضوع كافة، لا نجد الأمر كذلك، فمن الجليّ أن نصيب المرأة يكون خالصاً لها وحدها؛ حيث إنها تتمتع بذمة مالية مستقلة. أما عن الرجل، فيستحق الثلثين: الأول ـ وهو الذي يساوي نصيب المرأة ـ يُعد خالصاً له، أما الثلث الإضافي الذي يحصل عليه الرجل، فهو لكي يتمكن من الإنفاق على زوجته وأبنائه؛ فالزوجة ليست المسؤولة عن الإنفاق على الأسرة، أو توفير متطلبات الحياة لزوجها أو أولادها. كذلك هي أيضاً غير

مسؤولة عن إرضاع أولادها، فإذا اختارت ألا تُرضعهم، فلا جناح عليها. أما إذا اختارت إرضاعهم، فعلى الزوج إعالتهم، وتلبية متطلباتهم.

لكن في حالة الوالدين، على سبيل المثال، فيقول القرآن: **﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ﴾** (سورة النساء: الآية ١١) فهنا لم يقل إن الأب يستحق أن يرث الضِّعف، وأن ترث الأم النصف... بل إنه يستمر في تقديم صورة متساوية، فيقول: **﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾** (سورة النساء: الآية ١٢)؛ مما يثبت بشكل عام أن القرآن يقدم نظرة متوازنة وعادلة بين الرجال والنساء.

أما إذا تعلّق الأمر بفكرة الثواب والمغفرة، فإن الأحكام تكون واحدة لكليهما. ويتضح ذلك في سورة الأحزاب، حيث يقول الله تعالى: **﴿إِنَّ الـمُسْلِمِينَ وَالـمُسْلِمَاتِ وَالـمُؤْمِنِينَ وَالـمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالـمُتَصَدِّقِينَ وَالـمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيراً وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً﴾** (سورة الأحزاب: الآية ٣٥)، فلا يوجد هنا أي تفضيل للرجال على النساء، فكلاهما متساويان.

أما في سورة التوبة، فتُرسِّخ الآيات الكريمات مرة أخرى مبدأ المساواة في النصح والإرشاد بين الرجال والنساء، فتقول: **﴿وَالـمُؤْمِنُونَ وَالـمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الـمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾** (سورة التوبة: الآية ٧١). أما في ما يتعلق بأمر دخول الجنة، ففي سورة لقمان تقول الآية الكريمة: **﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتُ النَّعِيمِ﴾**، (سورة لقمان: الآية ٨). وعن جريمة السرقة، يقول عز من قائل في سورة المائدة: **﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾** (سورة المائدة: الآية ٣٨).

وفي تفسير تلك الآية، الذي قد لا يعني المرأة المسلمة في شيء، يلزم توضيح وجود نوعين من التفسير: أولهما التفسير الصارم، والآخر التفسير العقلاني. ففي الأول، وهو الأقرب لتفسير الملالي، فإن الأمر «فاقطعوا أيديهما» يعني المعنى

الحرفي للكلمة حتى في عصرنا هذا، بينما يتبنى التفسير الآخر وجهة نظر؛ حيث يرى أن الأمر «فاقطعوا أيديهما» يعني وجوب اتخاذ تدابير احترازية لمنع الشخص ابتداءً من السرقة عن طريق توفير حياة كريمة تُغني عن طريق الجريمة. وقد تتغير تلك التدابير بتغير ظروف المجتمع، الذي قد يتبنى فكرة المساعدة النفسية للسارقين، أو عزلهم. ولكن يظل التساؤل، هل يُنظر للأمر بنظرة جامدة وهي قطع اليد، أم بنظرة عقلانية وهي التدابير الاحترازية التي تمنعهم من السرقة نهائيّاً.

وإذا تطرقنا إلى جريمة الزنا، فنجد أن القرآن الكريم قد تناولها كالتالي: ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ (سورة النور: الآية ٢). ونكرر في هذا المثال نفس الفكرة السابقة من وجود تفسيرين، أحدهما صارم، والآخر عقلاني؛ وإن كنت أعتقد أن معظم المسلمين المواكبين لروح العصر يتبنون التفسير العقلاني، ذلك لإيمانهم أن الإسلام دين صالح لكل الأزمنة والعصور.

وإذا تحدثنا عن معاملة الوالدين والسلوك اللازم اتّباعه تجاههم، فالله عز وجلّ يقول في سورة الإسراء: ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيماً * وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً**﴾ (سورة الاسراء: الآيتان ٢٣ و٢٤). تشير الآية الكريمة إلى الوالدين من الجنسين على حدٍّ سواء، وكما اتضح أن هذا الفكر هو السائد في القرآن الكريم. فالله عز وجلّ لم يفرض على الأبناء المعاملة الطيبة والسلوك الحسن للآباء وحدهم حال كونهم يتصفون بصفات شخصية أو جسمانية معيّنة تختلف عن صفات النساء أو الأمهات، أو أنه سبحانه قد أمر الأبناء بطاعة الآباء فقط؛ لأنهم أقوى من النساء، أو يتميزون بميزات رفيعة أسمى من تلك التي تتسم بها الأمهات، بل أمر الله عز وجلّ بطاعة الآباء والأمهات على حدٍّ سواء مهما كانت الظروف والأسباب. فكلاهما يتصف بصفات مميزة مختلفة ومتشابهة في آنٍ واحد، فقد خَلق الله عز وجلّ الجنسين، وجعل لهما حقوقاً، وعليهما فروضاً وواجبات. فكلاهما إذا أرادا دخول الجنة، يجب عليهما طاعة أوامر الله، والابتعاد عن المنكرات، وسوف يحاسبهما الله ويُجازيهما على أعمالهما على حدٍّ سواء. والمساواة بينهما تتضح أيضاً إذا أرادا فعل الخيرات في هذه الحياة الدنيا، فعليهما اتّباع الطريق نفسه، وانتهاج السلوك نفسه،

وفعل الأفعال نفسها، فكلاهما يمكن أن يتصدقا للفقراء والمحتاجين، وكلاهما يستطيع كفالة الأيتام أو إعانتهم، فتلك الأفعال والأوامر والنواهي، والفروض والحقوق والواجبات تسري على الرجال مثلما تسري على النساء؛ وهما متساويان في هذا الشأن. والدين الإسلامي بريء من صنع الاختلافات، وافتعال الأزمات والصراعات، فتلك الخلافات والصراعات التي تحدث بين الناس على مدى العصور هي من صنع الناس أنفسهم باستخدام قوانينهم الخاصة وتطبيقها، والابتعاد عن منهج الله عز وجلّ وإسلامه المنزَّل. وبُرهاني على ذلك أن الدين الذي استمر وبقيَ بعد وفاة الرسول، عليه الصلاة والسلام، مباشرةً لم يكن هو المنهج الإسلامي الصحيح نفسه الذي وضعه الله عز وجلّ، وطبَّقه رسوله الكريم، وعلّم الناس كيفية تطبيقه والعمل به. إنما ساد المجتمع الذكوري بدلاً منه، وظهر ثانيةً، واستخدم المجتمع الدين وقتها فقط ليُبرر مبادئ هذا المجتمع القَبلي وسلوكياته، بغض النظر عما فعله رسول الله حينما استبدل المجتمع القبلي بالدين الإسلامي، الذي يهدف إلى إنشاء مجتمع (أُمَّة) جديد وواسع يشتمل على القبائل والمجتمعات الصغيرة كافة التي يكون ولاؤها وانتماؤها لهذه الأُمة المرتكزة على الإسلام المنزَّل من الله عز وجلّ، وتطبيقه، والعمل به.

قد تكون هناك بعض من تفاسير القرآن الكريم غاية في الغموض والإبهام، ويُمكن أن تُفسَّر تلك التفاسير بأكثر من طريقة، ومن اتجاهاتٍ عِدة وفقاً لمن يُفسرونها. فهناك من يُفسر الآيات الكريمات من القرآن المجيد من وجهة نظر محافظة أو معتدلة، وآخرون يفسرون الآيات نفسها من وجهة نظر رجعية؛ فنجد مثالاً على هذا في الآية التالية: **﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾** (سورة الروم: الآية ٢١). وإليك التفسير الذي قد يطرحه المتحررون: فلأن الآية تقول: **﴿خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ﴾** ولم تقل «خلق من الرجال»، فهذا يعني أن الله عز وجلّ قد خلق (من أنفسكم) من البشرية أجمعها، وليس من الرجال تحديداً. ولكن هناك بعض التفاسير التي تقترح بأن المقصود هو أن الله قد خلق من أنفسكم، أي من جنس الرجال، أزواجاً لعلكم تجدون فيهن السكينة. ولقد استخدم المعتدلون وجهة النظر هذه ليؤكدوا أن المرأة قد خُلقت من الرجل ليجد منها السكينة والمودة، أو بالأحرى يطرحون فكرة أنها خُلقت من ضلعه؛ حتى تكون في خدمته بدلاً من مساواتهن بالرجال.

إن اللغة العربية لغة في غاية التعقيد والصعوبة، حيث إن هناك العديد من المسلمين الذين لا يستطيعون فهمها أو التواصل عن طريقها إلى الآن، ذلك لأن الشعوب العربية ليست وحدها التي اعتنق معظم أهلها الإسلام، ولكن الإسلام قد توغل وانتشر إلى أبعد الحدود، واعتنقه العديد والعديد من شعوب العالم الغربية المعروفة وغير المعروفة.

العديد من علماء الدين والملالي يتجادلون حول هذا الموضوع، وهو صعوبة اللغة العربية، التي كانت السبب في إثارة كل هذه الجدالات والمناقشات حول تفسير بعض الآيات التي قد تُحدِث التباساً عند المسلمين. فقد يقول أحد العلماء إن الله قد خلق المرأة من أجل السكينة، وعليه، فإنه حقٌّ للرجل أن يستعبدها، وحقٌّ عليها خدمته وطاعته في كل شيء. وآخر قد يعترض على هذا الرأي، حيث يرى هو أن الله قد خلق المرأة من ضِلع الرجل، مما يعني أنه حقٌّ للمرأة على الرجل حمايتها واحتواؤها، والإنفاق عليها. إذن، فالموضوع يعتمد بشكل رئيس على منهجية التفسير والمذهب المتَّبَع فيه، ولكن أي اتجاه سوف يسلكه الـمُفسِّر عند التفسير؟ فهل يجب أن يسلك الـمُفسر الطريق المخالف أو الأفكار المناقضة كليّاً لأصل الرسالة السماوية، أم يجب أن يكون مذهبه متوافقاً ومتناغماً مع الرسالة الجوهرية للإسلام؟ فبما أن الرسالة الجوهرية للدين الإسلامي تقوم على العدالة والمساواة، وبما أن الإسلام قد جاء ليُحرر البشرية من عالم العبودية ومن الخرافات والجهل ليمدنا بالسُّبل الوفيرة من أجل ارتقائنا بالتعليم، وتطوير المجتمع الذي نعيش فيه، أعتقد أنه قد أصبح جليّاً بعد هذا النقاش للمفكرين الإسلاميين المعاصرين أن هذا الدين لا يسعى لإحداث أي شكل من أشكال التفرقة والتمييز بشكل مباشر، أو غير مباشر، بين أي من كان. ويجب على المفسرين أن يُفسروا القرآن الكريم في ظل مبادئه الرئيسة، وعدم طرح تفاسير مُضللة، وأفكار غامضة تنحرف تماماً عن مبادئ الإسلام الرئيسة ورسالته.

مرة أخرى طُرح العديد من القضايا الشائكة في الإسلام، من وجهة نظر البعض، والتي قد أثارت جدلاً واسعاً حول ما إذا كان مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة له وجود أم لا. وقانون الشهادة هو أحد تلك القضايا، ففي الجزء من القرآن الكريم الذي يتطرق لهذا القانون، توضح الآيات أنه إذا سعيت للاقتراض أو الاستدانة من أحد الأشخاص، فلا بد من شهادة رجُلين أو أربع نساء على هذه

الاستدانة. ولكن قد تغير هذا الشرط «شهادة الرجلين أو الأربع نساء» في بعض المجتمعات، ومن ضمنها باكستان التي تخضع حالياً لنظام الحكم العسكري بقيادة محمد ضياء الحق (الذي امتد حكمه من عام ١٩٢٤م وحتى ١٩٨٨م)؛ مما يعني أن قَدْر المرأة هو نصف قَدْر الرجل، وهذا مُثبت في أن شهادة المرأة تعادل نصف شهادة الرجل، وأنه إذا قُتلت امرأة، فإن الدية المدفوعة لها تكون نصف قَدْر الدية المدفوعة للرجل. وبالمِثل، إذا طُلبت شهادة المرأة في قضية ما، فتكون شهادتها تعادل نصف شهادة الرجل. والحقيقة التي يجب أن يعلمها المسلمون أنه لا يوجد أي مبرر لكل هذا الجدل؛ لأنه إذا كان حقّاً شهادة المرأة تعادل نصف شهادة الرجل، لَنص القرآن على ذلك بصراحة وبوضوحٍ مُتناهٍ. وإذا كان هذا حقّاً هو المقصود، لَحدد القرآن الكريم أن شهادتها نصف شهادة الرجل في ما يتعلق بالشؤون القانونية جميعها، وليس الدَّين والقرض فقط، ولَكان صرّح القرآن الكريم أيضاً أن هذا الأمر يتعلق بالدية كذلك، وأن ديتها تعادل نصف دية الرجل. ولكن بدلاً من ذلك، رسّخ القرآن الكريم المبدأ الصحيح حينما قال عز من قائل: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً**﴾ (سورة النساء: الآية ٩٢). فإذا تأملنا الآية الكريمة ﴿**فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ**﴾، فالله عز وجلّ يقول إنه إذا ما قُتلت امرأة، فتحرير رقبةٍ مؤمنة، وليس تحرير نصف رقبة. فالقرآن في حد ذاته لا يصنع أي فوارق، ولا يُميّز أحداً على الآخر مُطلقاً؛ فالإسلام بريء، براءة الذئب من دم ابن يعقوب، من هذه التُّهم. فوحدهم أفراد المجتمع مع فِرق الملالي هم من نصَّبوا أنفسهم رُعاة للدين، ورُهباناً له، في حين أنه لا يوجد ما يُسمى بالرهبانية أو الكهنوتية في الإسلام. إنهم أنفسهم هم صُنّاع هذه الاختلافات، وإثارة السجالات والجدالات في مجتمعنا من دون أي داعٍ، بل وهم السبب الرئيس لاتخاذ الكثير انطباعاً سيئاً وخاطئاً عن ديننا، ليس فقط من العالم الغربي الذي يعتنق غير الإسلام ديناً، وازدادوا تخوفاً من الإسلام، ولكن من المسلمين أنفسهم من كل شعوب الأرض.

ويبدو أن بعض البلدان الإسلامية المتّبِعة مذهب الرجعية، والتي تبنّت قانون

الشهادة وعدّلته، قد نسيت تقريباً أن أول شاهد في الإسلام كانت امرأة، وهي السيدة خديجة (التي توفيت عام ٦١٩م) زوجة رسول الله، (ﷺ). فضلاً عن أن الشاهد الوحيد على استشهاد ثالث الخلفاء الراشدين عُثمان بن عفّان، رضي الله عنه (الذي حَكم من ٦٤٤م وحتى ٦٥٦م)، كانت زوجته نائلة. ومن هذا المنطلق، إذا كانت المرأة نفسها قد قُبلت وحدها بشهادتها الكاملة في صدر الإسلام، إذن، فما الحق الذي يكتسبه هؤلاء المدَّعون على الإسلام، الذين لم يوجدوا في مثل هذه الفترة، بل جاؤوا بمثل هذه الافتراءات بعد هذا الزمن بكثير؛ كي يزعموا أن شهادة المرأة تعادل نصف شهادة الرجل، وأنهن إذا قُتِلن تُقدَّر ديتهن بنصف مقدار دية الرجل.

وأما في ما يتعلق بالقضايا الشائكة الأخرى التي قد توحي بأن هناك تمييزاً ضد المرأة، فهي قضية الميراث، والتي قد كنت تناولتها بالفعل في ما سبق، وقتلتها بحثاً.

أما عن ثالث تلك القضايا التي قد تُثير جدلاً في المجتمع الإسلامي، فهي قضية الطلاق وتعدد الزوجات؛ فغالباً ما يُقال إن الإسلام قد أباح للرجل أن يتزوج حتى أربع نساء. ولكن وفقاً لتفسيري الشخصي والعديد من المسلمين الآخرين، فهذا غير صحيح على الإطلاق.

فيوضّح الله عز وجلّ في كتابه المجيد:﴿**وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئاً**﴾ (سورة النساء: الآية ٤) ..... ﴿**وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الـمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالـمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً**﴾ (سورة النساء: الآية ١٢٣ ـ ١٢٩). فإذا كان الله، عز وجلّ، في كتابه العظيم، يُقر بأن الرجل لا يستطيع أن يعدل بين زوجاته، فكيف يمكن الرجل ألا يُبالي بكلام الله عز وجلّ، ويقول إن الله قد أعطاه الحق في الزواج من أكثر من امرأة؟

ولم يتزوج الرسول الكريم، (ﷺ)، ثانيةً طوال فترة حياة زوجته الأولى السيدة خديجة. ومثال آخر من عهد رسول الله على قضية التعدد، هو زوج بنت النبي، (ﷺ)، سيدنا عليّ بن أبي طالب، رضي الله عنه (الذي وُلِد نحو عام ٥٩٦م، وتوفي عام ٦٦١م)، الذي كان الرسول قد نشأ وترعرع في بيته، لم يتزوج أكثر من مرة في حياة زوجته الأولى السيدة فاطمة (التي ولدت عام ٦٠٥م، وتوفيت عام ٦٣٣م). أما عن تلك الزيجات التي حدثت لاحقاً، فلم تكن أكثر من ضرورة من أجل الحفاظ

على النساء اللاتي توفي أزواجهن في الحروب، ومراعاتهن والإنفاق عليهن؛ أو كانت تلك الزيجات بهدف تقوية العلاقات والأواصر بين القبائل المختلفة. لذا، فأن تدَّعي أن الرجل مباح له التزوج حتى أربع مرات في آنٍ واحد لمجرد رغبته في ذلك، ومن دون سبب يُذكر، فهو بالأمر الذي يصعب إيجاد حُجة قوية بشأنه في القرآن الكريم.

وإذا تبصّرت في سمات المجتمع الإسلامي، فسوف تجد أنه ليس من المعتاد لدى الغالبية من المسلمين أن يتزوجوا اثنتين أو ثلاث أو حتى أربع نساء. فهذا الأمر عادةً ما يُنسَب إلى طبقة الأغنياء التي يتميز أفرادها بالقدرة على الإنفاق على أكثر من امرأة في آنٍ واحد. ولم يكتفِ هؤلاء المرفَّهون بالزواج من امرأتين أو ثلاث، مثلما كان يحدث تحت حكم الخلافة أو الإمبراطورية الإسلامية، بل كانوا يتزوجون من العديد من النساء، ويقضون أوقاتهم مع المئات من الخليلات في الوقت نفسه. والإسلام بريء كليّاً من مثل هذا السلوك.

في الإسلام، بمجرد أن تتزوج الفتاة، يبقى اسمها مقترناً باسم أبيها كما هو، ولا تُلقَّب باسم زوجها مثلما يحدث في الدول الغربية. ومثل هذه المسألة تُعد أمراً مختلفاً عن العادات والتقاليد الأخرى، فهوية المرأة المسلمة تتمثل في حقوقها، فهي ليست مجرد تابعةٍ لوالدها في بداية حياتها، ثم عند زواجها تُصبح تابعةً لزوجها، فهي لها شخصيتها وهويتها المستقلة. فالمرأة المسلمة تُثبت ذاتها من تلك اللحظة التي وُلدت فيها، فهي شخصية تمتاز بصفات معيّنة، وسمات تعمل على تطويرها وتحسينها إلى أبعد الحدود، في الوقت التي تحتفظ فيه بهويتها واسمها الذي منحها إياه أبواها منذ أن خُلقت. إن الغرب هم من يُفضّلون مفهوم الهوية ويُقدِّرونه، ومع ذلك، فقد بدأ العديد منهم تطبيق فكرة الاحتفاظ بأسمائهم.

وإذا نحَّينا تلك الأحكام، التي كنت قد سلّطت عليها الضوء وجذبت انتباهكم إليها، من القرآن الكريم جانباً، أود توضيح أنه وفقاً للتاريخ الإسلامي كان للمرأة المسلمة أدوار مهمة وفعالة. فعلى سبيل المثال، كانت السيدة خديجة بنت خويلد، رضي الله عنها، زوجة النبي، (ﷺ)، امرأة ذات نفوذٍ مستقل. فقد كان لديها أعمالها الخاصة، حيث اشتغلت بالتجارة، وتعاملت مع المجتمع على نطاق واسع، فضلاً عن أنها قد استعانت بالنبي محمد، (ﷺ)، عندما كان شاباً صغيراً، وفي ما بعد عرضت

السيدة خديجة، رضي الله عنها، بنفسها الزواج على النبي، (ﷺ). فهي خير مثال عن الشخص الذي يتميز بالاستقلالية، والثقة، والثبات، ومما ساعد في هذا، هو أنها لم تنصَع قط للوصف السلبي عن المرأة في المجتمعات الإسلامية، ذلك الذي نشأنا عليه، واعتدنا على سماعه. لقد كانت السيدة خديجة، رضي الله عنها، أكبر من النبي، (ﷺ)، بخمسة عشر عاماً، وهي لم تُعرف فقط بأنها زوج النبي، بل بأم المؤمنين أيضاً.

نستطيع الجزم بأن السيدة خديجة، رضي الله عنها، هي رمزٌ لجميع الطوائف الإسلامية، فأكبر طائفتين في الإسلام وهما السنة والشيعة اللتان توضحان للجميع الدور الفعّال للمرأة. فالشيعة يعرضون شخصية السيدة فاطمة، ابنة النبي، (ﷺ)، ويبجّلونها، التي قد شهدت، في حداثة سنها، المصاعب التي واجهها والدها في نشر دعوته. فعندما كان يسخر منه الناس ويقذفونه بالأحجار، كانت السيدة فاطمة، رضي الله عنها، هي التي تقف بجانبه وتؤازره، وعندما تعرّض للمقاطعة والعزل، كانت السيدة فاطمة، رضي الله عنها، مع أمها السيدة خديجة بجانبه. فهي كانت خير مثال ليس على التحمل أثناء حياة النبي (ﷺ) فقط، ولكن بعد وفاته، كانت أيضاً مثالاً للقتال السياسي ضد ما اعتقدت أنه اغتصاب للحقوق ـ مصطلح اغتصاب الحقوق بمعنى إرساء الخلافة لسيدنا أبي بكر، رضي الله عنه (الذي امتد حكمه من عام ٦٣٢م إلى عام ٦٣٤م) ـ بدلاً من إرسائها لسيدنا علي. وأيضاً اغتصاب الحقوق في ما يخص ممتلكاتها التي استولى عليها الخلفاء بشكل غير شرعي. إذن، فهي امرأة ترفض ما حدث لها بعد وفاة النبي، (ﷺ). لذا، فقد ذهبت لمؤيديها، وقصَّت عليهم حالتها، ومن ثم تبنت دوراً سياسيّاً حتى وفاتها.

أما عن السُّنة، فنجد السيدة عائشة، رضي الله عنها، زوج النبي (التي وُلِدت نحو عام ٦١٤م، وتوفيت عام ٦٧٨م)، والتي قُدِّمت على أنها داهية سياسية، كما أنها أيضاً بعد وفاة النبي، (ﷺ)، تولت مسؤولية رواية العديد من الروايات التي وصلت إلينا، وهي أيضاً التي واجهت الخليفة عثمان «حتى أخرجت عائشة قميص النبي وقالت: لقد أبلى عثمان سُنة النبي قبل أن يَبلى قميصه». فقد أوضحت وجهة نظرها؛ حيث كانت شخصية جريئة إلى أبعد الحدود، فهي لم توضح وجهة نظرها فقط، بل إنها عندما اعترضت على شيء، نزلت أرض المعركة، وحاربت ضد هذا الشيء.

لذا، فإذا ما كان لدينا مثل هذه الأدوار القوية لمثل أولاء النساء المثاليات ـ أم المؤمنين السيدة خديجة، وابنة النبي السيدة فاطمة، وزوجته السيدة عائشة، رضي الله عنهن ـ فعلى المرء أن يتساءل: لماذا لا يرى هذا القدر من النساء هذه الأيام في البلدان الإسلامية؟ لماذا لا يسمع المرء عن أولاء النساء؟ لماذا أولاء النساء معزولات؟ لماذا تخضع المرأة لسيطرة المجتمع؟ لماذا لا تنال المرأة نصيبها المستحق من الممتلكات؟... إن كل هذا لا علاقة له بالدين، ولكنه متعلق بقدر كبير بالفكر المادي أو الفكر الذكوري.

لقد حاولت أن أريكم الإسلام حال كونه ديناً ليبراليّاً تجاه المرأة؛ حيث إنه يضمن للمرأة حقوقها وهويتها، كما أنه يعطيها الحق في اختيار زوجها، فإذا لم تكن سعيدة مع زوجها، يجب عليها ألّا تستمر معه. فعند كتابة عقد الزواج (الاتفاق المتبادل بين الرجل والمرأة على الزواج)، وهو عقد سيوضح كيف سيعيشان معاً، تستطيع المرأة أن تكتب في العقد «أنا أريد الحق في طلاقك»، كما أنها يمكن أن تكتب في العقد «في حالة الطلاق، فأنا أود أن أعامَل وفقاً للطريقة التي أعتاد عليها».

كل هذه الاعتبارات موجودة، إلا أن المرأة لا تزال في حالة تخلّف ليس بسبب الإسلام، ولكن لأن المجتمعات التي تعيش فيها النساء تُعلي الطبقات المميزة، كما أنها تعيش على سياسة العنصرية ضد الطبقة الكاسحة من السكان.

وقبل الختام في ما يخص الدور المهم للمرأة في الإسلام، أود أن أقتبس آية كريمة من سورة النمل: ﴿**إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ**﴾ (سورة النمل: الآية ٢٣)؛ فليس الإسلام هو المناهض للنساء الحاكمات، إنما هم الرجال، كما أعتقد.

الفصل الثالث عشر

فاطمة مرنيسي ـ التفسير المناصر لحقوق المرأة في الإسلام

وُلدت فاطمة مرنيسي بالمغرب عام ١٩٤٠م، وهي واحدة من أكثر الكتاب المعروفين بمناصرة المرأة للحصول على حقوقها في العالمين الإسلامي والعربي. وهي أحد أفراد أول جيل من النساء المغربيات اللاتي تلقّين تعليماً عالياً، حيث درست في جامعة محمد الخامس بالرباط، ثم سافرت إلى الولايات المتحدة الأمريكية لتحصل على درجة الدكتوراه في علم الاجتماع عام ١٩٧٣م. وعادت مرنيسي إلى المغرب للاشتغال بمهنة التدريس في جامعتها الأم هناك، وتعمل حاليّاً في معهد بحثي بالرباط. ولأن أعمالها قد تُرجمت إلى العديد من اللغات الأوروبية، أصبحت مرنيسي شخصية عامة وبارزة في مجتمعها(١). ووفقاً لأحد زملاء الدراسة، تعَدُّ مرنيسي أول امرأة مسلمة في الشرق الأوسط نجحت في «تخليص نفسها من قضية الولاء الثقافي والخيانة»، تلك التي يُتهم بها العديد من مناصري حقوق المرأة المسلمين، وتشتتهم بين هويتهم المزدوجة(٢). وتمثّل مرنيسي «طموح النساء اللاتي يرغبن في عيش الحداثة، بينما هن مسلمات»، وذلك وفقاً لأحد الزملاء الأفارقة المسلمين(٣). ويُعد سوء معاملة المرأة في

---

(١) انظر: Amal Rassam, "Mernissi, Fatima," in John L. Esposito, editor, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), volume 3, pp. 93-94.

(٢) انظر: Leila Ahmad, "Feminism and Feminist Movements in the Middle East," *Women's Studies International Forum*, volume 5, number 2, 1982, pp. 153-168.

(٣) انظر: Fatoumata Sow, "Le Harem Politique" (The political Harem), in Fippu, J ='oumal de Yewwu Yewwi pour la liberation des femmes (Fight Back, *Journal of*

المجتمعات الإسلامية أحد الموضوعات المتكررة في أعمال مرنيسي، حيث إنها قد سلّطت عليه الضوء كثيراً، وذلك لأهميته القصوى. وفي هذا الصدد، زعمت مرنيسي أن بعض المفسرين قد أساؤوا تفسير القرآن الكريم وباقي المصادر الإسلامية بشكل منهجي، وخاصةً في ما يتعلق بوضع المرأة المسلمة.

«هل تستطيع المرأة أن تكون قائدة للمسلمين؟» سؤال وجهتُه للبَقّال الذي هو مثل الكثير غيره من البَقّالين في المغرب «المؤشر» الذي يجسّ نبض الشارع.

فصاح مصدوماً، بالرغم من علاقة الصداقة التي تجمعنا، «أعوذ بالله!». ولقد كاد أن يُسقِط صندوق البيض الذي جئت كي أشتريه من فرط صدمته.

وغمغم أحد الزبائن الذي كان يشتري الزيتون؛ قائلاً: «لعلّ الله يرحمنا من مصائب الزمان»، وبدأ وكأنه يهمّ بالبصاق. هذا البقال متزمّت ومهووس في ما يخص النظافة، حتى إن الرد على بدعة، لا يبرر له اتساخ الأرض.

في حين تدخّل زبون آخر، وهو مدرس تكاد تكون معرفتي به سطحية جدّاً، حيث ألقاه عند شراء الصحف، وهو يداعب أوراق النعناع المبللة، وواجهني بحديث ظن أنه سينهي الحوار «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة». وعندها، عم الصمت على المكان، فلم يكن هناك ما أقوله؛ فالحديث في الدين الإسلامي ليس أمراً هيناً، فالأحاديث هي تسجيل دقيق ومفصل عن قول النبي، (ﷺ)، وفعله. فكل من القرآن والحديث يمثل مصدر التشريع، والمعايير التي تميّز الحق من الباطل، المباح من المحرم ـ بالإضافة إلى أنهما يمثلان الأخلاق والقيم.

ومن ثَم، تركت محلّ البقالة من دون أن أنبس ببنت شفة. ماذا يمكنني أن أقول كي أعيد توازن هذا الفكر السائد، الذي هو فكر حاقد، عدا عن كونه سائداً؟

وبفضل هذا الصمت، والهزيمة، والغضب، شعرت بأني في حاجة ضرورية وملحّة لأن أرى مدى صحة هذا الحديث، وأن أبحث عن السياق الذي نُشر فيه؛ كي أفهم بشكل أفضل تلك القوى غير العادية التي لها تأثير قويّ على الأفراد العاديين في مجتمع معاصر.

"*Liberation through Consciousness*" *for the Liberation of Women*) (Dakar, Senegal), = number 2, April 1989, p. 33.

إن مجرد إلقاء نظرة على إحصائيات الانتخابات الأخيرة في المغرب تؤكد «التوقعات» التي كانت في محل البقالة. فعلى الرغم من أن الدستور قد أعطى المرأة الحق في التصويت والانتخاب، إلا أن الواقع على الساحة السياسية لا يضمن لها سوى الأولى. ففي الانتخابات التشريعية لعام ١٩٧٧م، لم تجد أي من المرشحات الثمانية حظّاً من ستة ملايين ونصف مُصوِّت، علماً بأن منهم ثلاثة ملايين من النساء. وفي بداية البرلمان، لم يكن هناك حضور للمرأة، ومن ثم اقترن الرجال بنظرائهم من الرجال كما هو معتاد تماماً، وكما هو الحال على المقاهي. وبعد ست سنوات، في الانتخابات المحلية عام ١٩٨٣م، كان لدى ٣٠٧ نساء ما يكفي من الشجاعة كي يقدمن أنفسهن كمرشحات، كما ذهب إلى صناديق الاقتراع ما يقرب من ثلاثة ملايين ونصف المليون امرأة؛ إلا أنه لم يفز في هذه الانتخابات سوى ٣٦ امرأة في مقابل ٦٥،٥٠٢ من الرجال![٤].

إن الفرق بين الأعداد الكبيرة للناخبات، وبين عدد الفائزات، إنما هو إشارة على الركود والتخلف الذي أصبح أمراً معتاداً في العالم العربي. وإنه لأكثر حكمة أن نرى هذا على أنه انعكاس على تغيرات الزمن، وعلى قوة الخلاف القائم بين تطلعات المرأة التي تأخذ دستور بلادها على محمل الجد من جانب، ومقاومة الرجال الذين يتصورون أنه على الرغم من قانون القوى، أن القوى هي بالضرورة أمر ذكوري. وهذا يجعلني أود أن ألقي بالضوء على هذه الزوايا المظلمة من المقاومة، هذا السلوك الراسخ؛ كي أفهم هذا الرمز المتفجر، الذي يبدو في أي مكان في العالم كأنه أمر طبيعي: صوت المرأة. ولهذا السبب، فإن تلك الحادثة التي تعرضت لها في حينها، بالأخص في دكان البقالة، كانت أكثر من مجرد أمر رمزي بالنسبة إليّ، بل إنها كانت مجسّاً يكشف سلوك هؤلاء الذين لا يحبون المرأة من أهل حينا، فقد وضح الطريق الذي يجب أن أسلكه من أجل فهم أفضل ـ وهو دراسة النصوص الدينية التي قد يعرفها الجميع، لكن لا أحد سعى لأن يتحقق منها؛ مع بعض الاستثناء للسلطات الخاصة في هذا الموضوع: الملالي والأئمة.

---

(٤) انـظـر: Morocco, Ministere de I' Artisanat et des Affaires Sociales, *Les Femmes marocaines dans le developpemeru economique et social, decennie 1975-1985* [Moroccan Women in Social and Economic Development, the Decade 1975-1985].

إن البحث في الأدب الديني ليس مهمة سهلة. أولاً، وقبل كل شيء، سوف يُنهَك المرء بعدد المجلدات، وبالتالي يدرك المرء لماذا لا يستطيع المسلم أن يُلمّ بكل تلك العلوم التي يحيط بها علماء الدين؛ فـ **الجامع الصحيح** للإمام محمد بن إسماعيل البخاري (٨١٠ م ـ ٨٧٠م) مكوَّن من أربعة أجزاء، بالإضافة إلى الشرح العميق لمحمد بن عبد الهادي السّندي (الذي توفي عام ١٧٢٦م)، الذي هو مقتصد في شرحه[٥]. والآن، ومن دون شرح جيد، فسوف يواجه غير المتخصصين صعوبات في قراءة أي نص ديني من القرن التاسع [..].، هذا لأنه يجب أن نتحقق من هوية الصحابة الذين روَوا الأحاديث، وفي أي ظروف روَوا، وما الغاية خلف هذا الحديث، بالإضافة إلى التحقق من سلسلة الرواة الذين مروا بهذا هذا الحديث؛ كما أن عدد الأحاديث الموضوعة يكاد يكون أكثر من عدد الأحاديث الصحيحة. هذا، وإن البخاري يعطي تفصيلاً دقيقاً عن تحرياته في كل حديث، فإذا ما قال قد تحدث فلان أو فلان، يجب أن يتحقق أيّاً من الصحابة هو المراد، وعن أي معركة هم يتحدثون؛ كي يتمكن من أن يعطي معنى للحوار أو المشهد الذي يتحدث عنه، بالإضافة إلى أن البخاري لم يستند إلى راوٍ واحد، بل إلى مجموعة من الرواة في عدة مجلدات. يجب أن تحذر من أن تضل، فإن أصغر الأخطاء عن أي معلومة قد يكلفك أشهراً من العمل.

ما هو أفضل طريق لأن تقوم بمثل هذا التحقيق. أولاً، وقبل كل شيء، يجب عليك أن تتواصل مع علماء الدين، أي الفقهاء في مدينتك. ووفقاً للتعاليم الأخلاقية، والمحاورات التقليدية، فإنك إذا ما تواصلت مع فقيه من أجل الحصول على معلومة عن مصدر حديث أو آية قرآنية، فسيجب عليه أن يساعدك، فيجب أن يتم نشر العلم وفقاً للنبي، (ﷺ). ولقد نصحني العديد ممن استشرتهم بكتاب **فتح الباري** لابن حجر العسقلاني (الذي توفي عام ٨٥٢هـ (١٣٧٢م ـ ١٤٤٩م))؛ فهو يتكون من سبعة عشر مجلداً، إذ يستطيع المرء أن يتفقد هذه المجلدات في المكتبات في أوقات الفراغ. ولكن كلٌّ من اتساع المهمة، وضيق وقت القراءة، يكفي لإحباط معظم الباحثين.

---

(٥) **صحيح البخاري** (مجموعة أحاديث صحيحة)، طبعة مقدمة مع شرح السندي، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨م. والحديث الذي رواه معلم المدرسة المُشار إليه ورد في المجلد الرابع، ص ٢٢٦.

لقد كان كلام مدرّس المدرسة في دكان البقالة على حق، فالحديث «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» كان مذكوراً في المجلد الثالث عشر من مؤلف العسقلاني؛ حيث إنه قد اقتبسه من صحيح البخاري، ويصنِّف البخاري هذه الرواية بعد الفحص والتدقيق على أنها صحيحة(٦). لطالما كانت أعمال البخاري مراجع ذات أهمية عالية طوال الاثني عشر قرناً الماضية. أما هذا الحديث، فيمثل الورقة الرابحة التي يستخدمها هؤلاء الذين يريدون إقصاء المرأة من الساحة السياسية. كما أننا نجده أيضاً عند هؤلاء المعروفين بتشددهم أمثال أحمد بن حنبل (٧٨٠م ـ ٨٥٥م) مؤلف كتاب **المسند** ومؤسس المذهب الحنبلي، أحد المذاهب الأربعة الكبرى في العالم الإسلامي السني(٧).

وهذا الحديث مهم جدّاً بحيث إنك لا تستطيع أن تتناول قضية المرأة السياسية من دون الإشارة إليه، والجدال حوله، واتخاذ موقف منه [..]. وفقاً للبخاري، فإنه من المفترض أن أبا بكرة (الذي توفي حوالي عام ٦٧١م) هو الذي سمع النبي، (ﷺ)، هو الذي قال حديث «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة». وبما أن هذا الحديث مدرج في صحيح البخاري ـ الذي يشمل الآلاف من الأحاديث الصحيحة التي قبلها البخاري المعروف بأنه متمحص ـ فقد اعتبره صحيحاً ومنيعاً حتى إثبات العكس. وحيث إننا على أرض عملية، لذا، فلا يوجد ما يمنعني كامرأة مسلمة من أن أقوم بتحقيق مزدوج ـ تاريخيّاً ومنهجيّاً ـ حول هذا الحديث، وحول كاتبه، وخصوصاً الشروط التي وُضِعت في الأول واستخدمت أول مرة. مَن قال هذا الحديث؟ أين؟ ومتى؟ ولماذا؟ ولـمَن؟

لقد كان أبو بكرة أحد صحابة النبي الذي عرفه وقضى ما يكفي من الوقت في صحبته؛ كي يكون مؤهَّلاً لرواية هذا الحديث الذي من المفترض أنه رواه. ووفقاً له،

---

(٦) انظر: ابن حجر العسقلاني، **هدى الساري مقدمة فتح الباري**، الذي شرح فيه العسقلاني **صحيح البخاري**. والحديث الذي يعنينا هنا حول ضرورة ابتعاد المرأة عن القيادة، موجود ص ٤٦، المجلد ١٣ من إصدار المطبعة البهية المصرية (١٩٢٨) وص ١٦٦ من المجلد ١٦ من إصدار مكتبة مصطفى البابي الحلبي في مصر (١٩٦٣). الإشارات القادمة هي لإصدار عام ١٩٢٨.

(٧) ينقسم العالم الإسلامي إلى فريقين هما السنة والشيعة. لكل فريق منهما نصوصه الفقهية الخاصة، ولا سيما فيما يخص مصادر الشريعة. وتنقسم الطائفة السنية إلى أربعة مذاهب؛ حيث تقوم الخلافات بين تلك المذاهب بشكل رئيس على أساس التفاصيل في العملية الفقهية.

فإن النبي قد قال هذا الحديث عندما علم أن الفرس قد عينوا امرأة حاكمة عليهم. «عندما مات كسرى، اهتم النبي، (ﷺ)، بالأمر، وسأل قائلاً: مَن خلفه في الحكم؟» وكانت الإجابة: «لقد عهدوا بالسلطة لابنته»[٨]. ووفقاً لأبي بكرة، فقد كانت هذه هي اللحظة التي قد ألقى فيها النبي، (ﷺ)، هذا الملحوظة عن النساء.

أما في عام ٦٢٨م، فعندما كانت الحروب مشتعلة بين الروم والفرس، استطاع هرقل الروم أن يغزو مملكة الفرس، ومن ثم احتل المدائن الفارسية، والتي هي قريبة جدّاً من العاصمة الساسانية. وتم إعدام الإمبراطور الفارسي خسرو بافي (Khusraw Pavis). من المحتمل أن يكون هذا هو الحدث الذي تحدث عنه أبو هريرة بعد موت ابن خسرو بافي، حين كان هناك فترة من عدم الاستقرار بين عام ٦٢٩م وعام ٦٣٢م. ولقد ظهر عدد من المطالبين بعرش الإمبراطورية الساسانية بما فيهم امرأتان[٩]. أتكون هذه هي المناسبة التي جعلت الرسول يقول مثل هذا الحديث في حق المرأة؟ لم يذهب البخاري إلى هذا البعد، فكل ما فعله هو أنه قد روى كلمات أبي بكرة ـ والتي هي محتوى الحديث نفسه ـ وأشار إلى المرأة التي حازت على السلطة في الفُرس. كي نتعرف أكثر على أبي بكرة، يجب علينا أن نرد إلى هذا العمل العظيم لابن حجر العسقلاني.

لقد شرح العسقلاني في عمله المكون من ١٧ مجلداً **صحيح البخاري** سطراً بسطر. فلقد أعطانا ابن حجر شرحاً مفصلاً عن كل حديث مثل: الأحداث السياسية التي عملت كخلفية، والوصف الدقيق لأحداث الغزوات، بالإضافة إلى هوية كل من المتخاصمين، عدا عن هوية الوسطاء وآرائهم، وأخيراً الجدالات حول مدى صحتهم، كل شيء ضروري لإشباع رغبة وفضول الباحث.

في أي مناسبة تذكَّر أبو بكرة كلمات النبي هذه؟ ولماذا شعر بأهمية أن يتذكر هذه الكلمات؟ لا بد وأن أبا بكرة لديه ذاكرة عريضة حتى إنه استطاع أن يتذكرها بعد انقضاء ربع قرن بعد وفاة النبي، (ﷺ)، في ذلك الوقت نفسه الذي كان الإمام علي (الذي امتد حكمه في الفترة من ٦٥٦م وحتى ٦٦١م) على وشك أن يسترد

(٨) انظر العسقلاني، **فتح الباري**، المجلد الثالث عشر، ص ٤٦.

(٩) انظر: Hodgson, *Venture of Islam*, volume 1, p. 199.

البصرة بعد أن هزم عائشة (زوج النبي، (ﷺ))، عليها السلام، في معركة الجمل[١٠].

قبل غزو البصرة، ذهبت عائشة إلى مكة بغرض الحج، حيث علمت بنبأ مقتل عثمان (الخليفة عام ٦٤٤م ـ ٦٥٦م) في المدينة، ومن ثم تعيين علي الخليفة الرابع. ولقد كان الأمر في مكة عندما قررت عائشة أن ترأس جيشاً متحدّياً اختيار علي كخليفة. ولقد تبع ذلك أيام وليالٍ من الحيرة. هل يجب عليها أن تذهب إلى الكوفة أم إلى البصرة؟ لقد كانت في حاجة إلى مدينة هامة فيها العديد من المؤيدين؛ حتى يساندوها في أمرها، ومن ثم يدَعوها تختار مراكز القيادة. وبعد العديد من الاتصالات والمفاوضات والمناقشات، تم اختيار البصرة. ولقد كان أبو بكرة أحد أعلام هذه المدينة، ولقد كان، مثله مثل غيره من الرموز، في موقف صعب؛ فهل كان عليه أن يحمل السلاح ضد علي ابن عم رسول الله والخليفة؟ قد يكون له العديد من المعارضين، لكن موقفه شرعي، أم يجب عليه أن يحمل السلاح ضد عائشة «حبيبة حبيب الله»، وزوج النبي، (ﷺ)، في الأرض وفي الجنة؟[١١] وإذا ما أدرك أحد أنه قد أصبح من نبلاء العراق، والتي هي ليست موطنه الأم، فقد يدرك المرء مدى صعوبة موقفه.

إنه لمن الممكن أن نقول إن الإسلام قد جلب له الخيرات والحظ السعيد. فقبل أن يعتنق الإسلام، كان أبو بكرة يعاني حياة الإذلال التي ينالها العبيد، فقد كان عبداً في الطائف؛ حيث كان الأرستقراطيون (السادة) فقط هم الذين بيدهم القرار. وفي العام الثامن هجريّاً (٦٣٠م)، قرر النبي، (ﷺ)، أنه قد آن الأوان كي يفتح الطائف، فلقد فتح مكة فتحاً عظيماً، وهو يشعر الآن أن لديه من القوى ما يكفي كي يُخضِع أهل الطائف الذين كانوا لا يزالون يقاومون الإسلام؛ ولكنهم أقاموا دفاعاً صلباً. وخيّم النبي، (ﷺ)، خارج المدينة، وحاصر القلعة لمدة ثمانية عشر يوماً، ولكن بلا جدوى. فلقد تحصنت قبيلة بنو تميم، التي كانت تسيطر على المدينة، مع

(١٠) انظر العسقلاني، **فتح الباري**، المجلد الثالث عشر، ص ٤٦.

(١١) حول هذا المأزق والانقسام الواقع آنذاك، انظر **فتح الباري**، المجلد الثالث عشر، ص ٤٩ حول المداخلات السياسية والمناقشات الفلسفية التي نشأت عن موقعة الجمل. وانظر الوصف الرائع الذي ذكره (أبو جعفر محمد) الطبري (الذي تُوفي عام ٩٢٢م) في كتابه **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م)، المجلد الخامس، ص ١٥٦-٢٢٥.

حلفائهم في الحصن، وقاموا باستخدام أقواسهم وأسهمهم ضد المهاجمين؛ مُحدِثين إصابات بين جيش محمد، فلقد قُتِل حوالى أحد عشر رجلاً من رجاله، الأمر الذي أصابه بالضيق، فلقد كان يأمل أن ينتصر من دون خسائر. فكل جندي كان صحابيّاً؛ فهو يعرف عائلاتهم، فهذا لم يكن جيشاً عاديّاً. ولقد قرر أن يترك الحصار، وأن يرحل، ولكن قبل أن يفعل هذا، أرسل رسلاً يهتفون حول الحصن والمدينة المحاصرة أن العبيد الذين سيتركون القلعة وينضمون إلى صفوفهم سوف يُعتقون[١٢]. ولقد استجاب لهذا النداء العشرات من العبيد، ولقد كان أبو بكرة أحدهم. وأعلنهم النبي، (ﷺ)، أحراراً، على الرغم من اعتراض سادتهم. وبعد اعتناقهم، الإسلام أصبحوا إخوة ومساوين للجميع[١٣]. وبهذه الطريقة، نال أبو بكرة كلّاً من الإسلام والحرية.

وبعد عدة سنوات، نراه من أعلام مدينة العراق، ولقد كان مثالاً لحلم محمد (ﷺ) بأن ينال الفقير والضعيف في المجتمع مقاليد القوة والثروة في البلاد. وهذا الارتقاء السريع الذي استطاع أبو بكرة أن يحققه يلخص جيداً ما يعني الإسلام لرجل مثل أبي بكرة، الذي لم يكن ليحلم بأن يعيش في موطنه كرجل حر، وخصوصاً بعد هذا التغير السريع في حالته الاجتماعية. «ولقد كنتم، أيها العرب، في حالة لا توصف من الضلال والضعف والانحلال. ولقد أنقذكم دين الله ومحمد، (ﷺ)، وقادكم إلى ما أنتم عليه الآن»[١٤]. ولقد تدرج أبو بكرة في السلم الاجتماعي منذ اعتناقه الإسلام بطريقة مذهلة: «لقد كان أبو بكرة تقيّاً ورعاً طوال حياته، وكان أبناؤه من أعلام البصرة؛ نظراً لثروته، ومعرفتهم الواسعة»[١٥].

إذن، ما الذي دفعه لأن يحفر في ذاكرته ويبذل مثل هذا الجهد الرهيب؛ كي يتذكر تلك الكلمات التي يفترض أن النبي، (ﷺ)، قد قالها قبل خمسة وعشرين عاماً

---

(١٢) انظر كتاب **الطبقات الكبرى**، لمُحمد بن سعد (٧٨٤م - ٨٤٥م)، (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، المجلد الثالث، ص ١٥٩.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(١٤) انظر العسقلاني، **فتح الباري**، المجلد الثالث عشر، ص ٦٢٢.

(١٥) انظر كتاب **أسد الغابة في معرفة الصحابة** لعز الدين (ابن الأثير) (١١٦٠م - ١٢٣٣م) (بيروت: دار الفكر للطباعة والتوزيع،[د. ت.])، المجلد الخامس، ص ٣٨.

مضت؟ والملحوظة الأولى التي يجب أن ننتبه إليها ـ وهي أبعد مما يكون عن أن يُهمل ـ هو أن أبا بكرة تذكر هذا الحديث بعد معركة الجمل. ولقد كانت عائشة في هذا الوقت في موقف لا تحسد عليه. لقد محيت سياسيّاً، كما سقط حوالي ١٣،٠٠٠ من أتباعها في أرض المعركة[١٦]. كما استُولي على مدينة البصرة، ومن ثم كان على كل هؤلاء الذين لم يختاروا أن يقفوا في صفها أن يبرروا موقفهم. هذا قد يوضح لِمَ يحتاج رجل مثل أبي بكرة أن يتذكر هذا الحديث المناسب لأوانه، فلقد كان موقفه غير مبرر وغير مَرْضِيٍّ عنه؛ حيث إنه رفض أن يشارك في الحرب، بل إنه أعلن رسميّاً عن عدم مشاركته في هذه الحرب مثله مثل عدد كبير من الصحابة الذين اختاروا ألا يشاركوا في هذه الحرب. لقد كانت عائشة التي رافقت النبي، (ﷺ)، في غزواته، تعرف جيداً المفاوضات التي تحدث قبل الاحتلال العسكري لإحدى المدن؛ ومن ثم استعدت للأمر كما يجب. وقبل أن يُضرَب الحصار حول المدينة، أرسلت رسلاً يحملون خطابات لكل أعيان المدينة؛ موضِّحة لهم الأسباب التي دفعتها لأن تثور ضد علي، كما أنها شرحت نواياها وأهدافها التي أرادت تحقيقها. وأخيراً دعتهم كي يؤيدوها[١٧]. لقد كانت بالحق حملة إعلام وإقناع، عدا عن كونها تكتيكاً عسكريّاً تمهيديّاً، طالما اشتُهر به النبي، (ﷺ). ولقد استخدمت عائشة المسجد كمقّر لاجتماعاتها لمناقشة الشؤون العامة، ولكي تُعلِم الناس قبل غزو المدينة. ومن هنا تم الاتصال بأبي بكرة منذ البداية حال كونه أحد نبلاء المدينة[١٨].

ولم تتخذ عائشة هذه الخطوة بدافع الوفاء لأسلوب النبي، (ﷺ)، فقط، فقد كان هناك أمور أكثر أهمية؛ فقد كانت هذه المرة الأولى منذ وفاة النبي، (ﷺ)، التي يجد فيها المسلمون أنفسهم يقفون وجهاً لوجه، واحداً ضد الآخر، بسبب خلافات. هذا هو الموقف الذي لطالما وصفه النبي، (ﷺ)، على أنه أسوأ ما يمكن أن يحدث للمسلمين، ألا وهي الفتنة والحروب الأهلية التي توجِّه أسلحة المسلمين إلى الداخل بدلاً من أن توجهها، كما أرد الله، إلى الخارج؛ كي يتم غزو وفتح العالم. إذن،

---

(١٦) انظر: **مروج الذهب** للمسعودي (الذي تُوفي عام ٩٥٦م)، المجلد الثاني، ص ٣٨٠، والترجمة الفرنسية لهذا الكتاب ,Les Prairies d'or [Prairies of Gold]، المجلد الثالث، ص ٦٤٦.

(١٧) انظر: المجلد الخامس، ص ١٨٢.

(١٨) انظر **فتح الباري** للعسقلاني، المجلد الثالث عشر، ص ٤٦.

فكان على عائشة أن تبرر موقفها من الخروج ضد علي، فقد لامته على عدم محاكمة قتلة عثمان، هؤلاء الذين اغتالوا ثالث الخلفاء. بعض هؤلاء الذين حاصروا عثمان، والذين كانت هويتهم معروفة، كانوا في صفوف جيش علي. ويبدو أن كثيراً من المسلمين في مدينة البصرة قد فكروا تماماً كعائشة؛ حيث أمدوها بالمال والرجال. وبعد إقصاء الوالي الذي كان يمثل عليّاً، عيَّنت عائشة زعماءها في البصرة مع كل من حليفيها: طلحة (ابن عبيد الله التيمي، الذي توفي عام ٦٥٦م)، والزبير (ابن العوام، القرن السابع)، وهما من أفراد قبيلتها من قريش. واستمرت في هذه الحملة من الإعلام والإقناع سواء كان في اجتماعات فردية، أو الخطابات في المساجد؛ محرِّضة الجموع لأن يساندوها ضد الخلافة غير العادلة لعلي. إنه العام ٣٦ من الهجرة (٦٥٦م) وكأن آراء الناس مشتتة بين أن يطيعوا الخليفة الذي وصل إلى الخلافة بشكل غير شرعي (الذي لم يثأر لقتل عثمان)، أم أنه يجب عليهم أن يثوروا ضده ويساندوا عائشة، حتى وإن أدت هذه الثورة إلى حرب أهلية!

ولقد كانت حجة هؤلاء الذين اتبعوا الرأي الأول هي أن أكبر المخاطر التي تواجه المسلمين لا تكمن في اتباع حاكم غير عادل، بل أن ينخرطوا في حروب أهلية. دعونا لا ننسَ أن معنى كلمة الإسلام هو الخضوع؛ فإذا ما تم معارضة القائد، فإن المبدأ الأساسي للإسلام يتعرض هنا للخطر. أما عن الآخرين، فهم يرون أن انعدام العدل في رئيس الدولة الإسلامية أخطر من الحرب الأهلية. فيجب على المسلم ألا يدير ظهره عندما يجد أن زعيمه يرتكب خطأً في حق العدل، أو أن يرتكب منكراً؛ فالنبي، (ﷺ)، يقول: «من رأى منكم منكراً، فليغيِّره..»[١٩]. ولقد كانت هذه حجة الذين اغتالوا أنور السادات (١٩١٨م ـ ١٩٨١م) رئيس مصر، كما أنها لا تزال موجودة لدى الأعمال الأدبية لكل المتطرفين الإسلاميين في هذا الوقت[٢٠].

---

(١٩) انظر **فتح الباري** للعسقلاني، المجلد الثالث عشر، الصفحتان ٥٠ و٥١ في الإصدار الأول، والصفحة ٤٤ في الإصدار الثاني.

(٢٠) انظر تحليل حامد الأنصاري:

"The Islamic Militants in Egyptian Politics," *International Journal of Middle East Studies*, volume 16, number 1, 1984, pp. 123-144.

ولقد كانت المعضلة التي تواجه المسلمين في البصرة عام ٣٦هـ، هل يطيعون هذا الخليفة غير العادل أم يحملون ضده السلاح؟ فهذه المعضلة لم تكن في أوساط النخبة من الحكام فقط. ولقد كانت المساجد هي المجالس التي يجتمع فيها الحاكم بالمحكومين؛ كي يتخذ معهم القرارات التي تخص الصراع بين عائشة وعلي. ويجب علينا أن نشير (بعد قراءة وقائع هذه الاجتماعات) إلى أن الناس يتحدثون ويطالبون بأن يتم إعلامهم عما يجري. فقد كان الناس العاديون لا يعرفون حتى ما هو سبب هذا الخلاف، فقد كان أهم شيء لهؤلاء المواطنين هو غياب الديمقراطية.

وبدا الأمر بالنسبة إليهم أنهم تورطوا في الأمر من دون أن يعرفوا المحفزات التي دفعت القادة لأن يختلفوا، وأن يقسموهم. وكانت حجتهم لأن لا يتورطوا مع أي من الطرفين، هو غياب الديمقراطية في اختيار الخليفة. في إحدى جلسات النقاش في جامع البصرة، عندما دعا الناس أنصار عائشة كي يوضحوا لهم محفزاتهم، قام أحد الشباب، وهو لا ينتمي إلى طبقة النخبة، وألقى خطاباً لخص فيه كل تلك الأمور التي لم تكن واضحة في بداية الإسلام، التي طالما يُغفَل عنها اليوم ـ السيطرة غير الديمقراطية للإسلام، التي شعر وأحس بها مثل هؤلاء الناس العاديين. وتحدث هذا الشاب في جامع البصرة، وهو أمر قد يكلفه حياته، وخاطب حلفاء وممثلي عائشة الذين كانوا يدفعونه نحو الهاوية، وقال لهم:

«صحيح أنكم، أيها المهاجرون[٢١]، أول من استجاب لدعوة النبي. وكان لكم الامتياز بأن أصبحتم أول من اعتنق الإسلام قبل غيركم، ولكن الجميع قد حصل على هذا الامتياز بعد ذلك، فلقد أسلم الجميع. بعد ذلك، وبعد وفاة النبي، (ﷺ)، اخترتم رجلاً منكم دون مشورتنا (أي نحن الناس العاديين، ولسنا من النخبة). وبعد موته، اجتمعتم سويّاً وأسميتم خليفة آخر بدون مشورتنا أيضاً [..]، ثم اخترتم عثمان، وبايعتموه، بدون مشورتنا أيضاً. وبعد ذلك لم ترضوا عن تصرفه، فأعلنتم الحرب من دون مشورتنا. ثم، وبدون مشورتنا، اخترتم عليّاً وبايعتموه. إذن، فما الذي تلوموننا عليه الآن؟ لماذا قررتم أن تعلنوا الحرب عليه؟ هل اقترف إثماً؟ هل اقترف أمراً يجب أن يلام عليه؟ اشرحوا لنا ماذا يحدث. يجب أن نقتنع إذا ما قررنا

---

(٢١) إن التعليقات المذكورة بين الأقواس واردة على لسان المؤلف، وليس المحرر - المحرر.

أن نشارك في هذه الحرب؛ لذا أخبرونا ماذا يحدث؟ لماذا نحارب؟»[٢٢].

إذن، فهذا الخيار بعدم المشاركة في الحرب لم يكن أمراً خاصّاً قاصراً على عدد قليل من النخبة، فالمسجد كان مليئاً بالناس الذين وجدوا أنه من السُّخف أن يتبعوا القادة الذين يريدون أن يقودوا المجتمع إلى حد أن يمزق بعضهم البعض؛ فأبو بكرة لم يكن بأي حال من الأحوال مميزاً.

عندما اتصلت عائشة بأبي بكرة، أخبرها جليّاً أنه ضد الفتنة. ومن المفترض أنه قال لها هذا (بناء على الطريقة التي قال بها، بعد المعركة):

«حقّاً، إنك أم المؤمنين. حقّاً إن لك علينا حقوقاً، ولكني سمعت رسول الله، (ﷺ)، يقول: «هلك قوم ولوا أمرهم امرأة»[٢٣].

وعلى الرغم من أننا رأينا أن العديد من الصحابة وسكان مدينة البصرة التزموا الحياد في هذا الصراع، إلا أن أبا بكرة هو الوحيد الذي برر ذلك بأنّ أحد قادة الفريقين امرأة.

ووفقاً لرواية الطبري، فقد عاشت البصرة بعد هزيمة عائشة في حالة من الكرب. هل سيثأر علي من هؤلاء الذين لم يؤيدوه، ومنهم كان أبو بكرة؟ وفي النهاية، أطلق علي عفواً عامّاً... كما أنه أعلن في يوم المعركة أن كل من ألقى أسلحته، وكل من عاد إلى منزله سوف يتم العفو عنه[٢٤]. «وقضى علي بضعة أيام في ساحة المعركة، ودفن جثامين الموتى من كلا الطرفين، وصلى عليهم صلاة الجنازة قبل أن يعود إلى المدينة»[٢٥].

إلا أن الموضوع لم يكن بهذه السهولة إذا ما أخذنا أبا موسى الأشعري على سبيل المثال، وهو أيضاً أحد المعارضين الذين رفضوا أن يشاركوا في الحرب الأهلية التي اعتبرها بلا معنى. لقد فقد أبو موسى كلّاً من منصبه وثروته. ومع ذلك، لا

---

(٢٢) انظر كتاب **تاريخ الطبري**، المجلد الخامس، ص ١٧٩.

(٢٣) انظر **فتح الباري** للعسقلاني، المجلد الثالث عشر، ص ٤٦.

(٢٤) انظر **مروج الذهب** للمسعودي، المجلد الثاني، ص ٣٧٨، إلى جانب ترجمته باللغة الفرنسية - المجلد الثاني، ص ٦٤٤.

(٢٥) انظر **تاريخ الطبري**، المجلد الخامس، ص ٢٢١.

يمكن مقارنة موقف أبي بكرة بموقف أبي موسى في ما عدا أن كلّاً منهما رفض أن يشارك في الحرب. فقد كانت عائشة، الحزب الخاسر، مَن التمس أبا بكرة، في حين أن عليّاً، الحزب المنتصر، هو مَن التمس أبا موسى. لم يكن أبو موسى أكثر من والٍ في خدمة علي، أحد ممثليه، ورمز للدولة المسلمة، وزعيم إحدى القرى بالكوفة في البصرة. وأرسل علي، قبل أن يتقدم إلى البصرة التي احتلتها عائشة، مبعوثين إلى أبي موسى؛ طالباً منه أن يحشد الناس، وأن يرسل إليه قوات وأسلحة بشكل ضروري. لم يختر أبو موسى أن يرفض بنفسه أن يطيع خليفته، ولكنه فرض على نفسه أن يستشير الناس الذين هم تحت ولايته. فقد قرر أن يُشرِك هؤلاء الناس، الذين قد دعاهم في المسجد؛ كي يُعلِّمهم ويناقش معهم، ويوضح لهم موقف النبي، (ﷺ)، من الحرب الأهلية. وقرأ أبو موسى عليهم حديثاً للنبي، (ﷺ)، يُدِين فيه الفتنة، ويأمرهم أن يعصوا الخليفة، وألا يجيبوا نداءه في الحشد للتجنيد. وكان واجب المسلمين بالنسبة إليه في أحداث الفتنة هو الرفض التام لأي مشاركة. فلقد قرأ في مسجد الكوفة العديد من الأحاديث التي هي ضد الفتنة، وضد الحرب الأهلية؛ فبكل بساطة لم يكن الأمر هنا له علاقة بجنس القائد[٢٦]! لقد جمع البخاري كل الأحاديث التي تتحدث عن الحروب الأهلية في فصل تحت عنوان الفتنة. ومن ضمنهم كان حديث أبو بكرة، الذي كان هو الوحيد الذي أعطى سبباً للحياد على أساس جنس الخصم[٢٧].

إن مما يدهش القارئ المعاصر الذي يبحث في تاريخ هذه المعركة الشهيرة، معركة الجمل، سيلاحظ أن الناس، أيّاً ما كان موقفهم نحو الحرب، قد أظهروا الاحترام لعائشة. نادراً جدّاً ما تكون هناك حادثة قد تعرضت فيها للإهانة، وحتى إن حدث، فلا يكون صدر عن أحد القادة السياسيين، لكن ربما على يد بعض الناس العادين[٢٨]. يذكر المؤرخون أن مؤرخي الشيعة فقط (مؤيدي علي) قد وجدوا عيوباً من عائشة. لماذا، إذن، يميّز أبو بكرة نفسه بهذا السلوك الكاره للنساء؟

لقد جرد علي أبا موسى الأشعري من منصبه، وطرده من الكوفة، واستبدل

---

(٢٦) المصدر نفسه، المجلد الخامس، ص ١٨٨.

(٢٧) انظر **صحيح البخاري**، المجلد الرابع، الصفحة ٢٢١.

(٢٨) انظر: Mas'udi, *Les Prairies d'or*, volume 2, p. 645

بوالي أقلّ معارضة، وفوق كل شيء هو أكثر طواعية[٢٩]. إذا كان هذا ما حدث لأبي موسى، فإن موقف باقي المعارضين الذين هم أقل مكانة، كان واضحاً بكل تأكيد. قد يبدو الأمر وكأنه عناية إلهية عندما يتذكر أحدهم أنه سمع حديثاً يتضمن أمراً بعدم المشاركة في الحرب إذا ما كانت امرأة قائدة الجيش.

ولقد تذكر أبو بكرة حديثاً آخر كان بمثابة العناية له في هذه اللحظة الحرجة. بعد اغتيال عليّ، لم يكن هناك غير معاوية بن أبي سفيان الأموي (الذي وُلد نحو عام ٦٠٥م، وتوفي عام ٦٨٠م) الذي يمكن أن يتم الإعلان عنه كخليفة بصورة شرعية، إلا إذا ما أعلن الحسن بن علي وخليفته بمخطوط كتابي أنه يتنازل عن هذا الحق. وهذا ما فعله تحت ضغط ومساومات عرف كثيرها أو قليلها[٣٠]. وكانت هذه هي اللحظة التي تذكر فيها أبو بكرة حديثاً ذا صلة وثيقة بالموضوع في هذه الظروف السياسية.

من المفترض أنه سمع النبي، (ﷺ)، يقول «إن الحسن بن علي سيكون رجل الإصلاح»[٣١]. لقد كان الحسن طفلاً صغيراً عندما قال النبي، (ﷺ)، (جده من أمه فاطمة بنت محمد) ذلك! يبدو أن لدى أبي بكرة ذاكرة مدهشة بخصوص الأحاديث السياسية، والتي تتفق بشكل غريب مع التاريخ.

ولكن بمجرد أن يوضع الحديث في سياقه حتى يحين الوقت ليتم تقييمه، عبر تطبيق أحد القوانين المنهجية التي أرساها علماء الدين على أنها مبادئ لعملية التحقيق[٣٢]. أول هذه القوانين هو أن نعتبر «هذا الدين علم» في منهج الإمام مالك ابن أنس (ولد عام ٩٣هـ / ٧١٠م ـ ٧٩٦م) و(أبي عبد الله محمد بن إدريس) الشافعي (٧٦٧م ـ ٨٢٠م)، وأبي حنيفة (حوالي ٦٩٩م ـ ٧٦٧م)، وهم أشهر ثلاثة

---

(٢٩) انظر كتاب **تاريخ الطبري**، المجلد الخامس، الصفحة ١٩٠.

(٣٠) انظر: العسقلاني، **فتح الباري**، المجلد ١٣، ص ٥١؛ المسعودي، **مروج الذهب**، المجلد ٣، ص ٤؛ and al-Tabari, Mohammed, *Scea des prophetes* [Muhammad, Seal of the Prophets] (Paris: Sin bad, 1980), volume 6, p. 95.

(٣١) انظر كتاب **فتح الباري** للعسقلاني، المجلد ١٣، ص ٥٦.

(٣٢) إنني ممتنة للبروفيسور أحمد الخمليشي، رئيس قسم القانون الخاص بكلية الحقوق، جامعة محمد الخامس، من أجل البحوث المتعلقة بهذا الفصل.

أئمة في الإسلام بسبب مساهماتهم في توضيح العلم الذي يؤهل المسلمين كي يميّزوا الحرام من الحلال(٣٣). وما فتئ مالك بن أنس عن ترديد قوله:

«إن هذا العلمَ دين، فانظروا عمّن تأخذون دينكم، لقد أدركت سبعين ممن يقول: قال رسول الله (ﷺ)، عند هذه الأساطين، وأشار إلى مسجد رسول الله (ﷺ)، فما أخذت عنهم شيئاً، وإن أحدهم لو اؤتمن على بيت مالٍ لكان به أميناً، إلا أنهم لم يكونوا من أهل الشأن»(٣٤).

وعلى حسب كلامه إن مجرد العيش في عهد الرسول غير كافٍ لأن تكون مصدراً لرواية الحديث. فمن الضروري أن يكون لديك خلفيات معيّنة تؤهلك لأن تروي الحديث: «يجب تجنّب الجهلاء»، فكيف لهم أن يكونوا مصدراً للحديث في حين أنهم لا يملكون القدرات الفكرية الكافية والضرورية؟ ولكن الجهل والقدرة العقلية ليست هي المعايير الوحيدة لتقييم رواة الأحاديث، فأهم معيار هو السلوك الأخلاقي.

ووفقاً لمالك، فإن هناك بعض الأفراد لا يمكن تحت أي ظرف من الظروف أن يكونوا رواة للحديث.

«لا يؤخذ من سفيه، ولا يؤخذ من صاحب هوى يدعو إلى بدعته، ولا من كذاب يكذب في أحاديث الناس، وإن كان لا يُتَّهَمُ على حديث رسول الله (ﷺ)، ولا من شيخ له فضلٌ وصلاحٌ وعبادة، إذا كان لا يَعرفُ ما يَحْمِل وما يُحدِّث به»(٣٥).

لقد أثار مالك بعض الشكوك حول الرواة، مؤكداً للمسلمين أهمية أن يحترسوا، بل إنه نصحهم أن يأخذوا في الاعتبار السلوك اليومي لهؤلاء الذين هم مصادر لرواية الحديث، ونعتبره معياراً للحكم على مدى صدقيتهم:

«هناك كثير من الناس الذين سَكتُّ عنهم كرواة أحاديث، ليس لأنهم كذبوا بشأن موقفهم كرجال في المجتمع عبر روايتهم لأحاديث موضوعة ينسبونها إلى

---

(٣٣) انظر كتاب **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء** لابن عبد البر (٩٧٨م - ١٠٧٠م)، (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص ١٦ و١٠.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٣٥) انظر **الانتقاء**، لابن عبد البر، ص ١٦.

النبي، (ﷺ)، ولكن لأنني رأيت أنهم يكذبون في معاملاتهم مع الناس في معاملاتهم اليومية، والتي لا علاقة لها بالدين»[٣٦].

إذا ما طبقنا هذا المبدأ على أبي بكرة، فسوف يتم إقصاؤه على الفور؛ حيث إن إحدى سيره الشخصية تخبرنا أنه قد أُدين، ومن ثم جلده الخليفة عمر بن الخطاب (الذي حكم في الفترة ٦٣٤م ـ ٦٤٤م) بنفسه بتهمة الشهادة الباطلة[٣٧]. ولقد كان هذا في حادثة كبيرة حكم فيها عمر بحكم الإعدام، وهي جريمة الزنا، الاتصال الجنسي غير المشروع. كي يتم القضاء على كل من الانحلال الجنسي والاختلاط الذي كان سائداً لدى العرب قبل الإسلام في محاولة للحفاظ على الأنساب، يُدِين الإسلام أي علاقة جنسية تقوم خارج الزواج أو ملك اليمين، ويعتبرها زناً، مما يُحرِّض النساء والرجال على الزواج، كما أنه وسم العزوبة على أنها باب مفتوح للإغواء من كل الأنواع. ولقد أعطى الرجل الفرصة كي يتزوج أكثر من واحدة، بل وأن يطلقهن ويستبدلهن بأخريات بكل سهولة، شريطة أن يكون هذا في ظل الزواج الإسلامي.

يجب على عمر، الذي هو ثاني خليفة لهذا المجتمع الجديد، الذي كان لا يزال تحت تأثير العادات الجاهلية أن يتصرف بسرعة وبشدة؛ كي يرى أن الفكرة الرئيسة في الإسلام، وهي فكرة الأسرة البطريكية، متأصلة في عقول المؤمنين. لا يتم تطبيق حد الزنا إلا إذا ما كان هناك أربعة شهود يشهدون أنهم قد رأوا عملية الزنا بأم أعينهم، وفي الوقت نفسه. ولقد كانت هذه الشروط صعبة جدّاً، حتى إنها جعلت هذا العقاب رادعاً عن كونه تهديداً حقيقيّاً. وعلاوة على ذلك، فإنه من الضروري أيضاً أن يتم تجنّب العداوات والقذف الذي قد يُدِين إنساناً بريئاً. لذلك، فإذا ما وجد ثلاثة شهود المتهَم في وضعية تلبّس، فإن شهادتهم لن تكون سليمة. بالإضافة إلى ذلك، فإذا ما قذف شاهد أحداً باتهامه إياه بجريمة الزنا، فسيُعرِّض نفسه لتهمة القذف؛ ومن ثم يتمّ جلده لإدلائه بشهادة كاذبة[٣٨].

---

(٣٦) المصدر نفسه، ١٥.

(٣٧) انظر كتاب **أسد الغابة لابن الأثير**، المجلد ٥، ص ٣٨.

(٣٨) أراد عمر بن الخطاب توقيع عقوبة الرجم لعلة الزنا، إلا أن معاصريه لم يتفقوا معه. انظر البخاري، المجلد الرابع، ص ١٤٦. لقد كان عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، هو المحرض على الحجاب، وكان على خلاف كامل مع الرسول، صلى الله عليه وسلم، حول طريقة معاملة النساء.

والآن هذا ما حدث مع أبي بكرة، فلقد كان أحد أربعة شهداء الذين جاؤوا إلى عمر، وقدموا اتهاماً رسميّاً بجريمة الزنا ضد أحد الأشخاص البارزين. وهو صحابي، بالإضافة إلى كونه أحد الساسة المعروفين وهو المغيرة بن شعبة (توفي عام ٦٧٠م). ولقد قدم الشهداء الأربعة شهادتهم أمام عمر أنهم قد شاهدوا المغيرة بن شعبة وهو في وضعية الزنا. وبدأ عمر تحقيقاته، وبعد ذلك اعترف أحد الشهداء أنه لم يكن متأكداً إذا ما كان رأى كل شيء. ولقد كان شك أحد الشهداء سبباً في إقامة حد القذف على باقي الشهود، ولقد كان أبو بكرة أحد الذين تم جلدهم.

إذا ما اتبع أحد المبدأ الفقهي الذي أرساه مالك، فإنه يجب أن يتم رفض أبي بكرة على أنه ليس أهلاً ومصدراً لرواية الحديث من وجهة نظر كل العلماء البارزين من المالكية.

ولكي ننهي التحقيق في هذا الباب، دعونا نُلقِ نظرة سريعة على سلوك علماء الدين في القرون الأولى تجاه هذا الحديث المعادي والكاره للنساء، الذي هو قائم حتى هذه الأيام، وكأنه حقيقة مقدسة لا يمكن اختراقها. وعلى الرغم من أنه قد أُدرج على أنه حديث صحيح، سواء كان في البخاري أو غيره، إلا أن هذا الحديث كان مصدراً لنقض شديد، وقد تناقش فيه العديد. لم يتفق العلماء تماماً أن يقيموا هذا الحديث عن المرأة والسياسة. بالتأكيد، كان هناك بعض الذين استخدموا هذا الحديث كحجة لإقصاء المرأة من صنع القرارات، ولكن كان هناك آخرون يرون أن هذا لا أساس له، كما أنه غير مقنع بالمرة. ولقد كان الطبري أحد هذه السلطات الدينية التي اتخذت موقفاً منه، فهو لم يجد أن هذا سبب كافٍ لتجريد المرأة من قدرتها على صنع القرارات، ولتبرير إقصائها من السياسة[٣٩].

وبعد المحاولة لتقويم السجل التاريخي ـ من هؤلاء الرواة والشهداء الذين يروون عن هذه الحقبة التاريخية ـ فأنا لا أستطيع إلا أن أضاعف الانتباه عندما نتناول الأمور المقدسة على أنها حجة. قد يندفع البعض نحو الإيمان على أساس أن الحقائق السياسية بديهية، ولها عواقب تاريخية شنيعة، تماماً كهذا الذي كنا نحقق فيه؛ غير أننا سنرى أن مثل هذا الحديث الكاره للمرأة مثال يُقتدى به، إلا أنه ليس الحالة الوحيدة الفريدة من نوعها.

---

(٣٩) انظر **فتح الباري**، للعسقلاني، المجلد ١٣، ص ٤٧.

طوال فترة طفولتي، كانت لديَّ علاقة متوترة مع القرآن، فلقد كان يُدَرَّس لنا في مدرسة قرآنية بأسلوب صارم. ولكن بالنسبة إلى عقلي الطفولي، كان الإسلام الوحيد هو ذلك الذي أراه من جدتي الأمية، اللاة ياسمينا، فقد فتحت لي الباب نحو دين ذي سمة شعرية [..]. ولقد ظل هذا الشعور المزدوج نحو النصوص المقدسة كامناً داخلي. وبناءً على كيفية استخدامه، فإن النص المقدس قد يكون ملاذا للهروب، وقد يكون حائلاً لا يمكن تجاوزه، فقد يكون عبارة عن موسيقى هادئة كالأحلام، أو يكون مجرد روتين مزعج. وكل هذا يكون بناء على الشخص الذي يقرؤه. وبالنسبة إليّ، فكلما أكبر، ابتعدت الموسيقى. وعندما أصبحت في الثانوية، كان درس تاريخ الدين يُدرّس على يد تقليديين. ومعظمهم كان من صفحات كتاب البخاري التي كان يقرؤها علينا المدرس، الأمر الذي جعلني أشعر باستياء شديد: «عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «يَقْطَعُ صَلاَةَ الرَّجُلِ إِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَ يَدَيْهِ كَآخِرَةِ الرَّحْلِ الـمَرْأَةُ وَالْحِمَارُ وَالْكَلْبُ الأَسْوَدُ»»(٤٠).

عَبْرَ ذكر المرأة بين نوعين من الحيوانات، فإن راوي الحديث بلا شك يجعل المرأة تنتمي إلى مملكة الحيوانات. يكفي أن تظهر المرأة في مجال الرؤية بين المصلي والقبلة حتى تقطع الوحي السماوي؛ فهي مثلها مثل الكلب والحمار تفسد العلاقة الروحانية بحضورها. فبالتالي، يجب على المرء أن يقطع صلاته، ثم يعيدها مرة أخرى.

ولأن الحضارة العربية هي حضارة كتابية، لذا، فلا يوجد لدينا سوى وجهة نظر أبي هريرة (توفي عام ٦٧٨م). ووفقاً لرواية (شمس الدين) ابن مرزوق (١٣١١م ـ ١٣٧٩م): «عنْ عَائِشَةَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، ذُكِرَ عِنْدَهَا مَا يَقْطَعُ الصَّلاَةَ الْكَلْبُ وَالْحِمَارُ وَالْمَرْأَةُ، فَقَالَتْ: «شَبَّهْتُمُونَا بِالْحُمُرِ وَالْكِلاَبِ! وَاللَّهِ، لَقَدْ رَأَيْتُ النَّبِيَّ يُصلي وَإِنِّي عَلَى السَّرِيرِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ مُضْطَجِعَةً، فَتَبْدُو لِي الْحَاجَةُ، فَأَكْرَهُ أَنْ أَجْلِسَ، فَأُوذِيَ النَّبِيَّ، فَأَنْسَلُّ مِنْ عِنْدِ رِجْلَيْهِ»»(٤١). لقد اعتاد المسلمون أن يأتوا إلى عائشة كي يتأكدوا من صحة ما يسمعونه وهم راضون بقضائها، ليس فقط لأنها أقرب من كان للنبي، (ﷺ)، ولكن بسبب قدراتها.

---

(٤٠) انظر **صحيح البخاري**، المجلد ١، ص ٩٩.

(٤١) المصدر نفسه، المجلد ١، ص ١٩٩.

لقد رأيت العديد من صحابة النبي، (ﷺ)، يأتون إليها ويسألونها عن الفريضة، ويقول ابن عطاء: «لقد كانت عائشة، دوناً عن سائر الناس، من لديها علم الفقه، وأكثر علماً مقارنة بهؤلاء الذين يحيطونها، كما أنها صاحبة أفضل قضاء»[٤٢]. وبالرغم من حرصها، إلا أن تأثير أبي هريرة قد مسّ أكثر النصوص الإسلامية هيبة، من ضمنها صحيح البخاري الذي يبدو أنه يشعر بأنه لا يجب عليه أن يدرج التصحيح الذي قدمته عائشة. هذا، وإن موضوع العديد من تلك الأحاديث هو تلويث جوهر الأنثى.

كي تفهم أهمية الإسلام لهذا الجانب الأنثوي، المدنس الذي يجلب المشكلات، يجب علينا أن نتمعّن في شخصية أبي هريرة الذي أعطى للأمر صيغة شرعية. من دون أن نلعب دور المحلل النفسي، يمكنني أن أقول إن قدر أبي هريرة وشعوره بالنقص تجاه المرأة يكمن في تاريخ اسمه.

أبو هريرة، تعني حرفيّاً أبو القطة الصغيرة، كان يُدعى سابقاً عبد الشمس[٤٣]. وقد قرر النبي أن يغيّر ذلك الاسم الذي له معنى قوي يتعلق بالجاهلية. ولقد كان عبد الشمس من اليمن، ذلك المكان الذي لم يكن سكانه يعبدون الشمس فقط ـ والشمس في اللغة العربية مؤنثة ـ بل كانت أيضاً المكان الذي كانت تحكمه النساء سواء كان في الحياة العامة، أم كان في الحياة الخاصة. لقد كانت اليمن أرض ملكة سبأ (القرن العاشر قبل الميلاد) تلك الملكة التي أذهلت الملك سليمان (حكم في الفترة ٩٦٢ ـ ٩٢٢ قبل الميلاد)، والتي حكمت هذه المملكة السعيدة لها ذاكرة مميزة لدى العرب؛ حيث إنها قد ذكرت في القرآن: ﴿**وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ * لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَاباً شَدِيداً أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ * فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ * إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ * وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ**﴾ (سورة النمل: الآيات ٢٠ ـ ٢٤).

---

(٤٢) انظر: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة** (القاهرة: دار النهضة، [د. ت.])، المجلد ٨، ص ١٨.

(٤٣) انظر المصدر نفسه، المجلد ٧، ص ٤٢٧.

لقد جاء أبو هريرة من قبيلة الدوس اليمنية(٤٤). وفي سن الثلاثين، اعتنق هذا الرجل الذي يدعى عبد الشمس الإسلام. ولقد سماه النبي، (ﷺ)، عبد الله، وكَنّاه أبا هريرة؛ لأنه اعتاد أن يحمل معه هِرَّة أينما ذهب(٤٥). لم يكن أبو هريرة سعيداً بهذه الكنية، فكان يقول لا تقولوا لي أبو هريرة، فقد كَنّاني النبي أبو هِرٍّ (مذكر هرة)؛ والذكر أفضل من الأنثى(٤٦). ولقد كان له سبب آخر يدعوه لأن يشعر بالحساسية تجاه موضوع الإناث، فلم تكن له وظيفة تمتاز بالطابع الذكوري. فبينما كانت المدينة في أوج تطورها الاقتصادي، حيث كان أهل المدينة، وخصوصاً اليهود، يعملون في الزراعة، بينما استمر المهاجرون من أهل مكة في العمل بالتجارة، بالإضافة إلى أنهم عملوا على أن يجمعوها مع الفتوحات العسكرية، فضَّل أبو هريرة وفقاً لكلامه أن يكون في صحبة النبي، (ﷺ)، «كما أنه كان يساعد أحياناً في بيوت زوجاته»(٤٧). قد تبرر هذه الحقيقة الغموض الواقع خلف كرهه للنساء، وأيضاً للقطط، فيبدو أن كليهما مرتبط بشدة في ذهنه. يبدو أنه كان مهتمّاً جدّاً بالقطط والنساء حتى إنه تذكر أن النبي، (ﷺ)، قد قال حديثاً يخص هذين الكائنين، الذي تبدو فيه القطة أفضل من المرأة. ولكن عائشة عارضته، فيقول أحد الصحابة:

«قال: كنا عند عائشة، رضي الله عنها، ومعنا أبو هريرة، رضي الله عنه، فقالت: «يا أبا هريرة، أنت الذي تُحدِّث عن رسول الله، (ﷺ)، أن امرأة عُذِّبت بالنار من أجل هرة؟» قال أبو هريرة «نعم، سمعته من رسول الله، (ﷺ)» فقالت عائشة: «المؤمن أكرم على الله من أن يعذبه من أجل هرة [..]. يا أبا هريرة، إذا حدثت عن رسول الله، (ﷺ)، فانظر كيف تُحدِّث»(٤٨).

ومما لا يدعو إلى الدهشة أن يهاجم أبو هريرة بدوره عائشة. هي قد تكون «أم

(٤٤) انظر: عبد المنعم صالح العلي العزي، **في الدفاع عن أبي هريرة**، ط ٢ (بيروت: دار القلم؛ بغداد: مكتبة النهضة: ١٩٨١)، ص ١٣.

(٤٥) انظر **الإصابة في تمييز الصحابة** للعسقلاني، المجلد ٧، ص ٤٢٦.

(٤٦) المصدر نفسه، المجلد ٧، ص ٤٣٤.

(٤٧) انظر **الإصابة** للعسقلاني، المجلد ٧، ص ٤٤١.

(٤٨) انظر: الإمام محمد بن بهادر الزركشي، **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٠)، ص ١١٨.

المؤمنين وحبيبة حبيب الله»، لكنها تعارضه كثيراً. وفي أحد الأيام عيل صبره، ودافع عن نفسه ضد هجمات عائشة عندما قالت له: «لقد رويت حديثاً لم تسمعه قط»، فأجاب قائلاً: «يا أم المؤمنين، لقد كنت أجمع الحديث بينما كنتِ مشغولة تتزينين في المرآة»[٤٩].

أحد المواضيع الدائمة الخلاف في الإسلام منذ نشأته هو الحيض والأعمال الجنسية. هل الحيض يمثل مصدراً للنجاسة؟ لم تُضِع عائشة ولا أي من زوجات النبي، (ﷺ)، أي فرصة تؤكد فيها أن النبي، (ﷺ)، كان يمتلك هذه الفوبيا التي كانت موجودة لدى العرب قبل الإسلام حول هذا الموضوع. هل كان النبي، (ﷺ)، يغتسل عقب الجماع خلال شهر رمضان؟ «سمعت أبا هريرة يقول: «من أدركه الفجر جنباً، فلا يصُم»»[٥٠]. وبعد أن سمع الصحابة هذا القانون الجديد الذي أرساه أبو هريرة، سارعوا بالذهاب إلى زوجات النبي، (ﷺ)، كي يتأكدوا من هذا «حتى دخلنا على عائشة وأم سلمة، فسألناها [..]. قالت كان النبي، (ﷺ)، يصبح جنباً من غير طهر، ثم يصوم[٥١]. فانطلقنا إلى أبي هريرة وهو في حالة من الارتباك، فذُكِر له ذلك، فقال أبو هريرة: «أهما قالتا ذلك؟»». فأجاب الصحابة وهم في حالة من الفزع؛ لأن صيام رمضان هو الركن الخامس من الإسلام. وهنا ارتبك أبو هريرة تحت هذا الضغط، فهو لم يسمع هذا مباشرة من الرسول، (ﷺ)، ولكن من شخص آخر، فأعاد النظر في قوله. وقبيل وفاته بقليل، عُرف أنه تراجع عن كلماته[٥٢].

لم يكن أبو هريرة الوحيد الذي يروي أحاديث عن الطهارة، فقد كانت نقطة جدال كبير بين الصحابة وعائشة. فقد أمر عبد الله بن عمر (توفي عام ٦٩٣م) النساء أن ينقضن ضفائرهن عند الاغتسال بدلاً من أن يمسحن رؤوسهن بأيدٍ مبللة بالماء. بلغ عائشة أن عبد الله بن عمر يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن، فقالت: يا عجباً لابن عمر، يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن، أفلا يأمرهن أن يحلقن رؤوسهن، لقد كنت أغتسل أنا ورسول الله (ﷺ) من إناء واحد، فلا أزيد

(٤٩) انظر **الإصابة** للعسقلاني، المجلد ٧، ص ٤٤٠.
(٥٠) انظر **الإجابة** للإمام الزركشي، ص ١١٢.
(٥١) المصدر نفسه، ص ١١٢.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ١١٢ و١١٣.

على أن أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات»[٥٣]. لقد أصرت عائشة على هذا التصحيح؛ حيث إنها كانت تعرف جيداً مضمون ما كان يقال. في ما قبل الإسلام، كانت العلاقات الجنسية، وبالخصوص المرأة الحائض، مصدر تدنيس ونجاسة، وقطباً للقوى السلبية. هذه النظرية عن النجاسة التي تمثّل الأنثى، والتي وصلت عبر منظومة من الخرافات والمعتقدات التي أراد محمد، عليه الصلاة والسلام، أن يدينها، فقد رأى أنها من جوهر الجاهلية (عصر ما قبل الإسلام) هذا من جانب، ومن الجانب الآخر، هي جوهر لمعتقدات المجتمع اليهودي في المدينة.

ولقد شارك بعض علماء الدين في تلك الجدالات القائمة حول موضوع النجاسة هذا، وهي مذكورة بأسلوب مطوّل في الكتب الدينية، وقد كانوا في صف عائشة. وقد كانت حجتهم أن وجهتها من الحديث تتفق مع سلوك النبي، (ﷺ)، الذي سعى بكل الوسائل كي يقضي على الخرافات بكل أنواعها وأشكالها[٥٤].

ولم يهمّ هذا الأمر العلماء فقط، بل إن الخلفاء كانوا مهتمين جدّاً بهذا الأمر. سأل معاوية بن أبي سفيان (حكم في الفترة ٦٦١م ـ ٦٨٠م) أم حبيبة زوج النبي، (ﷺ)، (حوالى عام ٥٩٦م ـ ٦٤٤م) إذا ما كان النبي، (ﷺ)، قد صلى في ثوب جامَعَ فيه، فقالت لقد فعل؛ لأنه لم يرَ في ذلك شيئاً[٥٥]. ويشرح لنا الإمام النسائي لماذا أكد موضوع الحيض في باب الطهارة، فيقول لقد أراد النبي أن يخالف هذه الفوبيا لدى يهود المدينة الذين قالوا إن المرأة تعتبر نجسة في أثناء حيضها: «فأمرهم (أي المؤمنين الذكور الذين سألوه عن هذا الموضوع) أن يأكلوا مع زوجاتهم، وأن يشربوا معهن، وأن يشاركوهن الفراش، وأن يفعلوا معهن أي شيء يريدون فعله عدا الجماع»[٥٦].

ولقد كرست كتب الفقه أبواباً كاملة عن الطهارة التي يجب أن يقوم بها المسلم خمس مرات يومية قبل الصلاة. ومما لا شك فيه أن الإسلام فيه سلوك قلق حول

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١١١.

(٥٤) انظر **الإجابة** للإمام الزركشي، ص ١١٥.

(٥٥) الإمام أبو عبد الرحمن النسائي، **السنن** (القاهرة: المطبعة المصرية، [د. ت.])، المجلد ١، ص ١٥٥.

(٥٦) المصدر نفسه، المجلد ١، ص ١٥٥.

مسألة الطهارة الجسدية التي تمثّل للعديد من الناس أمراً صارماً. يبدأ تعليمنا الديني باهتمام مُركَّز حول الجسد: مخرجاته وسوائله ومخارجه، كل تلك الأمور التي يجب أن يتعلمها الطفل، وبالتالي يتعلم كيف يتحكّم فيها. تفرض العملية الجنسية مجموعة من الطقوس لكل من الرجال والنساء، فيجب على المرأة بعد انتهاء فترة حيضها أن تعمم جميع أجزاء جسدها بالماء وفقاً لشعيرة معيّنة. يؤكد الإسلام أن العلاقة الجنسية هي أمر «استثنائي» بالمعنى الحرفي للكلمة، ولكن هذا لا يجعل المرأة قطباً سلبيّاً يقطع الوحي ويزعزع نظامه. ولكن يبدو أن رسالة النبي، (ﷺ)، وبعد مرور أربعة عشر قرناً من الزمن، إلا أنها لم تُغرَس بعد في تقاليد في أنحاء العالم الإسلامي، ذلك بناء على أنه حُكِم عليَّ في العديد من المرات بالحرمان من دخول المسجد في بينانج بماليزيا، وفي بغداد بالعراق، وفي القيروان بتونس.

وعلى حسب رواية النسائي، الذي يمتاز بالتحقيق والتمحيص، فإن ميمونة (حوالى عام ٥٩٣م ـ ٦٧٢م) إحدى زوجات النبي، (ﷺ)، (كان لديه تسع زوجات في هذه الفترة، سنواته الأخيرة في المدينة) قالت: «كان رسول الله، (ﷺ)، يضع رأسه في حجر إحدانا، فيتلو القرآن وهي حائض. وتقوم إحدانا بخمرته إلى المسجد، فتبسطها وهي حائض».(٥٧) وفي هذا الوقت الذي كان يكتب فيه الإمام النسائي (ولد في عام ٢١٤هـ أو ٢١٥هـ، عام ٨٣٠م)، كان العلماء في حالة تشكك هل من رسالة تمحو هذا السلوك الكاره للنساء، الراسخ لدى شعوب عرب منطقة المتوسط قبل وبعد النبي، (ﷺ)، كما أنهم قاموا بمجهود عظيم لئلا يخالفوا مضمون رسالة الرسول، (ﷺ). هؤلاء العلماء الذين رأوا في كره النساء خطر مخالفة النبي، (ﷺ)، ضاعفوا من حرصهم، وقاموا بتحقيق شامل في حياة الرسول، (ﷺ)، الخاصة عبر الاستماع إلى روايات زوجاته ـ المصادر التي يمكن أن تكون سليمة حول هذا الموضوع؛ فجمعوا معلومات حول حياته سواء كان في المنزل، أو في المسجد. ولقد كرس ابن سعيد فصلاً كاملاً من كتابه سَطَر فيه حياة الرسول في بيته. هذا **الفصل** ـ كما سنرى قريباً ـ هام جدّاً لتوضيح بُعد رئيسي عن الإسلام، مقارنة بأبعاد أهل الكتاب والعادات التي كانت لدى العرب قبل الإسلام في ما يتعلق بالمرأة. لكن سرعان ما استطاع الميل للسلوك الكاره للنساء أن يتغلب ويفرض نفسه على علماء

(٥٧) المصدر نفسه، المجلد ١، ص ١٤٧.

الدين، ومن ثم أصبح له اليد العليا. وسوف نرى العديد من الأحاديث عن هذه الخرافات من الخوف من المرأة في تلك الأمور التي طالما أراد النبي، (ﷺ)، أن يمحوها.

إذا ما اطَّلع المرء على صحيح البخاري، فإنه يستطيع أن يقرأ هذا الحديث الذي يقول: «الشُّؤْمُ فِي الـمَرْأَةِ وَالدَّارِ وَالْفَرَس».[(٥٨)] لم يذكر البخاري أي روايات أخرى عن هذا الحديث، على الرغم من أن القاعدة أن يذكر أكثر من رواية مختلفة؛ كي يُظهِر للقارئ وجهات النظر، ومن ثَم يكون لديهم المعلومات الكافية؛ كي يقرروا بأنفسهم الممارسات التي هي موضع الجدل. ومع ذلك، لم يظهر في البخاري أثر لشجب عائشة هذا الحديث:

«قيل لعائشة: إن أبا هريرة، رضي الله عنه، يقول: قال رسول الله، (ﷺ): «الشؤم في ثلاث: في الدار والمرأة والفرس»، فقالت عائشة، رضي الله عنها: «لم يحفظ أبو هريرة؛ لأنه دخل ورسول الله، (ﷺ)، يقول: «قاتل الله اليهود، يقولون: «إن الشؤم في الدار والمرأة والفرس»، فسمع آخر الحديث، ولم يسمع أوله»».[(٥٩)]

لم يكتفِ البخاري بعدم ذكر هذا الرد، بل إنه تعامل مع الحديث وكأنه لم يكن هناك حوله خلاف. ولقد رواه ثلاث مرات كل مرة بسند مختلف. هذه العملية تُقوِّي الحديث، كما أنها تجعل الأمر يبدو وكأن هناك إجماعاً عليه. ولم يذكر أبداً الخلاف القائم بين أبي هريرة وعائشة حول هذا الموضوع. بل والأسوأ من ذلك أن البخاري قد أتبع هذا الحديث المعادي والكاره للنساء بحديث آخر يسير على النهج نفسه، الذي يعكس تلك النظرة عن الأنثى بأنها قطب للتشتيت وسوء الحظ؛ قال رسول الله، (ﷺ): «ما تركت بعدي فتنة أشد على الرجال من النساء»[(٦٠)]. ولقد كان مصدر كل هذه الأحاديث هو عبد الله بن عمر (ابن عمر بن الخطاب، الخليفة الثاني)، الذي عُرِف بزهده وورعه الفريد من نوعه، وليله الذي يقطعه صلاة ووضوءاً[(٦١)]. ولقد كان عبد الله مصدراً رفيع المستوى بالنسبة إلى البخاري، فهو راوٍ

(٥٨) انظر **صحيح البخاري**، المجلد ٣، ص ٢٤٣.

(٥٩) انظر **الإجابة** للإمام الزركشي، ص ١١٣.

(٦٠) انظر **صحيح البخاري**، المجلد ٤، ص ٢٤٣.

(٦١) يمكن قراءة سيرة عبد الله بن عمر في كتاب **الإصابة** للعسقلاني، المجلد ٤، ص ١٨٢.

لحديث آخر مشهور جدّاً، الذي يلقي فيه بالنساء في قاع الجحيم. يقول ابن عمر: «قال رسول الله، (ﷺ): «اطلعت على أهل الجنة، فوجدت معظم أهلها من الفقراء، واطلعت على أهل النار، فوجدت معظمهم من النساء»»(٦٢).

تُرى ما هي الخلاصة التي يمكن لأحد أن يستنتجها من ذلك؟ هل هذا يعني أنه حتى الأحاديث الصحيحة يجب أن نتفحصها ونضعها تحت المجهر؟ هذا من حقوقنا كما يقول لنا مالك بن أنس. لقد بدأ البخاري مثله مثل كل عالم دين عمله بطلب العون من الله؛ حيث إنه وحده المعصوم. إنه من عاداتنا أن نشكك في أي شيء، وفي أي أحد، وخصوصاً علماء الدين والأئمة. إنه لمن الضروري، بل أكثر من الضروري لنا أن نُظهِر تراثنا الحقيقي من قرون من النسيان التي عملت على إضاعته في غياهب الظلام. ولكن يجب علينا أيضاً أن نحترس من خطأ التعميم، وأن نقول إن كل العلماء كانوا معادين للمرأة، فهذا ليس صحيحاً لا باليوم، ولا بالأمس. وخير مثال على ذلك هو الإمام الزركشي، الذي لحسن حظنا سجل كتابيّاً كل اعتراضات عائشة.

لقد كان الإمام الزركشي من أصول تركية، ولكنه ولد بمصر في منتصف القرن الرابع عشر ميلادياً (سنة ٧٤٥ هجرياً)، ومثله مثل كل علماء عصره سافر في أنحاء العالم الإسلامي؛ باحثاً عن العلم. وتخصص في مجال العلوم الدينية، وترك خلفه إرثاً لا يقل عن ٣٠ مؤلَّفاً. معظم هذا المؤلَّفات فُقِد هذه الأيام، ولم يصلنا منها سوى أسمائها. أحد تلك المؤلفات التي وصلت إلينا هو كتاب كُرِّس للتحدث عن إسهامات عائشة للإسلام، مساهماتها كمصدر للعلوم الدينية. ويبدأ الكتاب كالآتي:

«عائشة هي أم المؤمنين [..]، وحبيبة رسول الله (ﷺ)، وأقامت في صحبته ثمانية أعوام وخمسة أشهر. توفي وهي ابنة ثماني عشرة سنة... عاشت ٦٥ سنة. رُوِي لها عن النبي (ﷺ) ألفان ومائتا حديث»(٦٣).

أما الشرح:

لقد كرس هذا الكتاب لمساهماتها الخاصة في هذا المجال، وخصوصاً تلك

---

(٦٢) انظر **صحيح البخاري**، المجلد ٤، ص ١٣٧.

(٦٣) انظر **الإجابة** للإمام الزركشي، ص ٣٧ و٣٨.

المواضيع التي كانت تختلف فيها مع الآخرين، وتلك الأمور التي تُتِمُّها بإضافة معلومات، والأمور التي كانت تختلف فيها كلية مع علماء الدين في عصرها [..].. ولقد أسميت هذا الكتاب «الإجابة لما استدركته عائشة على الصحابة»[٦٤].

لقد ظل هذا الكتاب في مخطوطات منذ نشأته حتى عام ١٩٣٩م عندما اكتشفه سعيد الأفغاني عندما كان يقوم بأبحاث عن سيرة عائشة في المكتبة الظاهرية في دمشق بسوريا. لِمَ كان على الإمام الزركشي، وهو أحد أكبر علماء المدرسة الشافعية في عصره، أن يكرس عمله هذا عن عائشة فقط؟ إذن، لا بد، بالضرورة، أنه أمر قد وجد أنه ضروري جدّاً، منذ أن تولى منصب قاضي القضاة ـ يساوي وزير العدل في هذا العصر ـ أعلى سلطة يمكن لرجل دين أن يحققها في الدولة الإسلامية. لأنه يقول: «إن النبي، (ﷺ)، أدرك أهمية عائشة إلى حد أنه قال: «خذوا نصف دينكم عن هذه الحميراء (الحميراء، أي المرأة ذات البشرة الحمراء)»[٦٥]. وكان لفظ الحميراء هو أحد أفضل الألفاظ التي كان يدلل بها النبي، (ﷺ)، عائشة؛ إشارة إلى بشرتها شديدة البياض، والتي تتحول إلى الحمرة بفضل أشعة الشمس، وهذا أمر نادر في أرض الحجاز، شمالي الوطن العربي[٦٦].

لقد عارضت عائشة العديد من أحاديث أبي هريرة، وأعلمت كل من أراد أن يسمعها بأنه «مستمع غير جيد، كما أنه يجيب كل من يسأله بإجابات خاطئة»[٦٧]. ولقد كان لعائشة مطلق الحرية في نقضه؛ حيث إن لها ذاكرة ممتازة: «ما رأيت أحداً أعلم بالحلال والحرام، والعلم، والشعر، والطب من عائشة»[٦٨]. ولقد كان أبو هريرة يعرف جيداً كيف يعكر صفوها. ولكن من سمع هذا من أبي القاسم (كنية النبي، ﷺ)، فلقد صاحت عندما رُوي عليها رواية أخرى لأبي هريرة يصف فيها ما كان يفعله النبي، (ﷺ)، بعد أن يلتقي بزوجته عائشة[٦٩]. إنه ليس مجهوداً ضائعاً أن نتابع

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٦٦) انظر كتاب **عائشة أم المؤمنين** لزاهية قدورة (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٦م).

(٦٧) انظر **الإجابة** للإمام الزركشي، ص ١١٦.

(٦٨) انظر **الإصابة** للعسقلاني، المجلد ٨، ص ١٧.

(٦٩) انظر **الإجابة** للإمام الزركشي، ص ١٢٠.

سيرة أبي هريرة راوي تلك الأحاديث التي تملأ الحياة اليومية لكل امرأة مسلمة معاصرة. ولقد أصبح مصدراً لعدد هائل من التفاسير في الكتب الدينية الإسلامية، ولكنه كان، ولا يزال، مصدراً للجدال، كما أنه أبعد ما يكون عن أن يكون هناك إجماع حول كونه مصدراً موثوقاً. وقد كان أحدث الكتب المنشورة عنه، طُبع بالتعاون بين شركة لبنانية وعراقية، وهو عبارة عن ثناء كتبه أحد مؤيديه، الذي خصص ما لا يقلّ عن ٥٠٠ صفحة؛ مدافعاً فيها عنه. ولقد أسماه عبد المنعم صالح علي **في الدفاع عن أبي هريرة**(٧٠). ولقد لاقى رواجاً كبيراً منذ أن نُشرت الطبعة الجديدة في عام ١٩٨٣م. وقد بدأ المؤلف كلامه بتأكيد أن كلّاً من الصهاينة وحلفائهم ومؤيديهم قد وجدوا سلاحاً جديداً ضد الإسلام؛ ألا وهو أنهم يثيرون الشكوك حول رواة الحديث [..]، وخصوصاً هؤلاء الذين هم مصدر للكثير من الأحاديث(٧١). هذا يبرر شدة الهجوم القائم حول أبي هريرة، لكن ما هو معروف أن أبا هريرة قد هُوجِم من قبل الصحابة قبل هجوم الصهاينة عليه. فلقد كانت سمعته محلّاً للشكوك منذ البداية، وكان البخاري على علم بذلك؛ حيث إنه روى قائلاً: «يقول الناس إن أبا هريرة يروي الكثير من الأحاديث»(٧٢). ولقد ذكر عبد المنعم كل تلك الأحداث التي عُورض فيها أبو هريرة بشدة، سواء من عائشة أو من غيرها من الصحابة، في محاولة للدفاع عنه، فهو يؤكد قول عمر بن الخطاب، ثاني الخلفاء الراشدين: «أكبر كذاب من المحدّثين هو أبو هريرة»(٧٣). كما أنه أنكر تهديد عمر بن الخطاب له بأن ينفيه ويردّه إلى موطنه الأم إن استمر في رواية الحديث(٧٤). عمر بن الخطاب، الذي كان يتمتع بتأثير فريد على الرسول، (ﷺ)، وعلى المسلمين بالأمس البعيد واليوم، بفضل مركزه كرجل سياسي، بالإضافة إلى شجاعته في ما يتعلق بالأمور العسكرية، وخوفه من الكذب، وتجنبّه لرواية الحديث؛ فقد كان فزعاً من فكرة ألا يكون دقيقاً. ولهذا السبب، فضّل عمر أن يعتمد على حكمه بدلاً من أن

---

(٧٠) انظر العزي، **في الدفاع عن أبي هريرة.**

(٧١) المصدر نفسه، ص ٧.

(٧٢) انظر **صحيح البخاري**، المجلد ١، ص ٣٤.

(٧٣) انظر العزي، **في الدفاع عن أبي هريرة**، ص ١٢٢.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

يعتمد ويثق في ذاكرته، والتي هي عرضة للخطأ(٧٥). فلقد كان غاضباً من هذا الأسلوب المتساهل الذي اعتاد أبو هريرة أن يروي به الأحاديث. نستطيع أن نرى في سيرة عمر بن الخطاب التي كتبها عنه ابن حجر أنه قد علق على أبي هريرة وقال: «لدينا الكثير من الأشياء التي يمكنُ قولها، ولكننا نخاف من قولها. وهذا الرجل، يقصد أبا هريرة، لا وازعَ لديه»(٧٦).

بالنسبة إلى الصحابة الكرام، كان النسيان أمراً يدعو إلى التأمل في مدى ضعف الوجود في مواجهة الزمن التي لا تسرق فقط العمر، ولكن تسرق أيضاً الذاكرة. ويقول عمران بن حصين (القرن السابع الهجري)، وهو صحابي أخر يدرك مدى قدرة الذاكرة على خيانة صاحبها:

«لو أردت، لَرويت عن النبي، (ﷺ)، يومين متتاليين دون أن أتوقف. ولكن ما يمنعني من هذا أني رأيت بعض أصحاب رسول الله الذين سمعوا ما سمعت، ورَووا أحاديث ليست كما سمعت. وإنني أخشى أن يُشبَّه لي كما شُبِّهَ لهم»(٧٧).

إن كلمة يُشبَّه تعني حرفيّاً في اللغة العربية «يتوهّم أو يتخيّل»، وهي تعني أن ترى شيئاً كأنه حقيقة، بينما هي غير موجودة، ولكنها توحي بأنها موجودة.

وعلى النقيض، فإن أبا هريرة في تلك السنوات الثلاث التي قضاها بصحبة النبي، (ﷺ)، استطاع أن يتذكر ٥٣٠٠ حديث(٧٨). ولقد ذكر البخاري ٨٠٠ خبير

---

(٧٥) انظر محمد أبو زهرة، **الإمام مالك (مالك بن أنس، ٧١٠م - ٧٩٦م)**، (القاهرة: دار الفكر العربي،[د. ت.])، ص ١٤٦.

(٧٦) انظر **الإصابة** للعسقلاني، المجلد ٧، ص ٤٤٠.

(٧٧) انظر أبو زهرة، **الإمام مالك**، ص ١٤٥:

عن قال: حدثني، رضي الله عنه: أي، والله إن كنت لأرى أني لو شئت حدثت عن نبي الله صلى الله عليه وسلم يومين متتابعين لا أعيد حديثاً. ثم لقد زادني بطأً عن ذلك، وكراهية له أن رجالاً من أصحاب محمد، صلى الله عليه وسلم، أو من بعض أصحاب محمد، صلى الله عليه وسلم، شهدت كما شهدوا، وسمعت كما سمعوا، يحدِّثون أحاديث ما هي كما يقولون. ولقد علمت أنهم لا يألون عن الخير، فأخاف أن يُشبَّه لي كما شُبِّه لهم. فكان أحياناً يقول: لو حدثتكم أني سمعت من نبي الله، صلى الله عليه وسلم، كذا وكذا، رأيت أني صدقت.

(٧٨) انظر **الإصابة** للعسقلاني، المجلد ٧، ص ٤٣٢.

ذكروه على أنه مصدرهم[٧٩]. وإليك كيف أن أبا هريرة يبرر تلك الذاكرة القوية: «قلت للنبي، (ﷺ)، أنا أسمع إليك بانتباه، وأفهم أفكارك، ولكنني أنسى الكثير»[٨٠]. ويفترض أن النبي، (ﷺ)، قال له هنا أن يبسط عباءته بينما هو يحدثه، وبعد انتهاء الجلسة يجمع ثيابه مرة أخرى. «ولهذا السبب، أنا لم أعد أنسى أي شيء أبداً»[٨١]. إن قَصَّ رواية مثل رواية العباءة هذه ليست أمراً مقنعاً في دين مثل دين الإسلام، ذلك الدين الذي لا يقبل بأي نوع من أنواع الألغاز والأسرار؛ حيث قام محمد، (ﷺ)، بمقاومة هذا الضغط من معاصريه؛ كي يقوم بمعجزة وأعمال سحرة. كما أصبح علماء الدين مطّلعين جيداً منذ البداية على هذه الذرائع.

ويعطي أبو هريرة مثالاً آخر، ولكنه قد يكون أكثر واقعية من هذا الأول، فيقول إن باقي الصحابة قد بذلوا طاقتهم في أمور التجارة، كما أنهم قضوا أوقاتهم في الأسواق يكتبون العقود، وينمّون ثرواتهم، بينما لم يكن لديه ما يفعله سوى أن يتبع النبي، (ﷺ)، أينما ذهب[٨٢]. عمر بن الخطاب المعروف حال كونه نشيطاً، الذي كان يعمل على إيقاظ المدينة كلها لأداء صلاة الفجر، لم يكن يحب الكسالى الذين يتسكعون في الجوار بلا أي وجهة محددة. ولقد استدعى أبا هريرة عارضاً عليه وظيفة. ولدهشته، فإن أبا هريرة قد رفض العقد.

وقال له عمر الذي لا يعّد مثل هذا الأمر مزاحاً:

«هل ترفض العمل؟» هناك من هو أفضل منك وكان يسعى للعمل.

«من هؤلاء الذين هم أفضل مني؟» تساءل أبو هريرة.

---

(٧٩) انظر **صحيح البخاري**، المجلد ١، ص ٣٤.

(٨٠) انظر **صحيح البخاري**، المجلد ١، ص ٣٤.

النص الصحيح للحديث:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ أَبُو مُصْعَبٍ، قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ دِينَارٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي ذِئْبٍ، عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَسْمَعُ مِنْكَ حَدِيثاً كَثِيراً أَنْسَاهُ. قَالَ «ابْسُطْ رِدَاءَكَ»، فَبَسَطْتُهُ. قَالَ فَغَرَفَ بِيَدَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: «ضُمَّهُ»، فَضَمَمْتُهُ فَمَا نَسِيتُ شَيْئاً بَعْدَهُ. حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي فُدَيْكٍ بِهَذَا، أو قَالَ غَرَفَ بِيَدِهِ فِيهِ. البخاري، باب حفظ العلم.

(٨١) انظر **صحيح البخاري**، المجلد ١، ص ٣٤.

(٨٢) انظر **الإصابة** للعسقلاني، المجلد ٧، ص ٥١٧.

«يوسف بن يعقوب مثلاً» أجابه عمر؛ واضعاً حدّاً لهذا الحوار الذي كاد أن يخرج عن السيطرة.

فأجابه أبو هريرة بغلظة: «لقد كان نبيّاً بن نبي. أما أنا فأبو هريرة بن أميمة (أُمِّه)»[٨٣].

بهذه القصة نعود إلى نقطة البداية، ألا وهي علاقة «أبو القطة «المؤنثة الصغيرة» بالنساء»، وهذا الرابط الغريب والخطير بين الدين المقدس والمرأة. تتخلل كل الأديان التي تدعو للتوحد تلك الخلافات بين الوحي والأنثى، إلا أن أحدهم لم يفُق الإسلام، الذي اختار إخفاء المرأة، على الأقل بشكل رمزي، عبر الحجاب كي يخفيها، ويضعها خلف قناع. ولقد انفضح أمر الإسلام من جانب الممارسات الجنسية بشكل أشبه ما يكون مسرحيّاً منذ أن ظهر؛ حيث يغزو الحجاب الموقف الوسط. هذا السلوك الذي أشبه ما يكون فوبيا من النساء، لهو أكثر ما يدعو إلى الدهشة، وخصوصاً عندما رأينا أن النبي يشجع أتباعه كي يتخلوا عن هذا السلوك على أنه من الجاهلية ومن خرافاتها. وهذا يدفعني لأن أسأل: هل للإسلام تأثير سطحي ومحدود على هذه الخرافات المتأصلة لدى العرب في القرن السابع، الذين فشلوا في أن يدمجوا منهج الإسلام في الدنيا نحو المرأة؟ هل هذا صحيح أن الحجاب، تلك المحاولة لحجب المرأة، والتي يُدَّعى الآن أنها الهوية الأساسية للإسلام، ليس سوى نوع من أنواع الإصرار على عقلية ما قبل الإسلام، عقلية الجاهلية التي من المفترض أن الإسلام قد أبادها؟

---

(٨٣) المصدر نفسه:

لقد ذكرت الكاتبة الحوار ناقصاً؛ كي يدل على المعنى الذي تريده، فهي تريد أن تقول إن أبا هريرة قصد أن يقلل من شأن نبي الله يوسف، عليه السلام، ولكنها لو ذكرت باقي النص، لاتضح للقارئ المعنى الذي قصده أبو هريرة وهو خوفه من خمسة أشياء. فالنص الصحيح يقول: «عن أبي هريرة أن عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، دعاه ليستعمله، فأبى أن يعمل له، فقال: أتكره العمل وقد طلبه من كان خيراً منك. قال: من؟ قال: يوسف بن يعقوب، عليهما السلام. فقال أبو هريرة: يوسف نبي ابن نبي وأنا أبو هريرة بن أميمة، أخشى ثلاثاً أو اثنتين. فقال عمر: أفلا قلت: خمساً. قال: أخشى أن أقول بغير علم، وأقضي بغير حكم، وأن يُضرَب ظهري، ويُنتزَع مالي، ويُشتَم عرضي.» هذه هي الأشياء التي لأجلها رفض أبو هريرة أن يكون ذا منصب (المترجم).

الفصل الرابع عشر

آمنة ودود محسن ـ المرأة في القرآن الكريم

يبلغ عدد المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية أكثر من ثلاثة ملايين مسلم، حيث يُمثّلون إحدى كبرى الجماعات الدينية انتشاراً في هذا البلد. ويمارس الأمريكيون ذوو الأصول الإفريقية الذين يُشكّلون ثُلث هذا المجتمع الإسلامي ـ علماً بأن معظم الباقين ليسوا إلا مهاجرين من بلاد إسلامية وذرياتهم ـ ممارسات مبتدعة على الإسلام لا يعترف بها علماء المسلمين في البلدان الأخرى، ولا يقبلونها كعبادات أو أخلاقيات في الإسلام. وبالرغم من ذلك، فمنذ رحلة الحج الشهيرة التي قام بها مالكوم إكس (الذي ولد عام ١٩٢٥م، وتوفي عام ١٩٦٥م) في عام ١٩٦٤م، مارس العديد من المسلمين الأمريكيين ذوي الأصول الإفريقية المزيد من الممارسات الإسلامية التقليدية. وفي الوقت نفسه، حرص بعض المسلمين الأمريكيين ذوي الأصول الإفريقية على دمج بعض من تجاربهم التاريخية وخبراتهم وربطها بعقيدتهم الإسلامية.[١] وتُعد آمنة ودود محسن (التي وُلدت في الولايات المتحدة، عام ١٩٥٢م) أستاذة الدراسات الإسلامية بجامعة فيرجينيا كومنولث الأمريكية في ريتشموند، أحد الممثلين البارزين لهذا المنهج. ولقد جمعت آمنة الطرق المختلفة لقراءة القرآن مع تجارب

---

(١) انظر: Yvonne Yazbeck Haddad and Jane I. Smith, *Muslim Communities in North America* (Albany: State University of New York Press, 1994); Haddad and Smith, "United States of America," in John L. Esposito, editor, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), volume 4, pp. 277-284; Aminah Beverly McCloud, *African American Islam* (New York: Routledge, 1995); Kambiz Ghanea Bassiri, *Competing Visions of Islam in the United States* (Westport, Conn.: GreenwoodPress, 1997), especially pp. 126-131.

النساء الأمريكيات ذوات الأصول الإفريقية؛ لتزعم أن تعاليم الإسلام وأوامره يجب أن تُفسَّر طبقاً للظروف التاريخية.

مقدمة: كيفية تأثير تصورات المرأة على تفسير القرآن

إن هدفي من تناول هذا البحث هو إيجاد «قراءة» للقرآن ذات معنى مفهوم بالنسبة إلى المرأة التي تعيش في العصر الحديث. وبمصطلح «قراءة»، أعني عملية استعراض الكلمات ومعناها وفقاً للسياق المذكورة فيه، والتي تنتهي بالفهم الصحيح للنص. فكل «قراءة» على حِدة، تعكس معنى النص، جُزئيّاً، والأهداف المرجوة منه إلى جانب «الخبرات العامة»[٢] والمعرفة المُسبقة للشخص الذي يقوم بعملية القراءة. وعلى الرغم من أن كل «قراءة» مختلفة تماماً عن غيرها، إلا أن فهم القرّاء المختلفين للنص الواحد سوف يتقارب في العديد من النقاط.

وفي هذه المقدمة، سوف أُقدم خلفية عن هذا العمل، حيث سأتفحص مدى كيفية تأثير وجهة نظر المرأة وتصوراتها على تفسير وضع المرأة ومكانتها في القرآن الكريم، إلى جانب أنني سوف أقدم نظرة شاملة وملخصة عن تصوري لوضع المرأة في القرآن، ومناهج التفسير التي اتبعتها في تحليل القرآن، والتي أدت بدورها إلى استنباط العديد من النتائج الجديدة.

لا يوجد أي منهج في تفسير القرآن الكريم موضوعي كليّاً، أو تّتسم أهدافه بالوضوح التام. فكل مفسر لديه بعض من أهدافه الشخصية وخياراته التي يضعها نصب عينيه في أثناء عملية التفسير، ومن ثم تنعكس خياراته الشخصية وأهدافه تلك عند سرد بعض تفاصيل التفاسير، والتي لا تعكس بالضرورة المعنى المقصود من النص، أو الهدف المرجوّ منه. وفي غالب الأمر، لا يُفرِّق القارئ بين النص وتفسيره عند القراءة. ولقد صَنَّفت التفاسير التي أعددتها والمتعلقة بالمرأة في القرآن تحت ثلاثة أقسام، ألا وهي: التفسير التقليدي، والتفسير الرجعي، والتفسير الشمولي.

يُقدم التصنيف الأول، الذي أُطلق عليه التفسير التقليدي، تفاسير كاملةً للقرآن الكريم، مقترنة ببعض الأهداف الكامنة في عقل الـمُفسِّر، سواء أكانت قد فُسِّرت في العصور القديمة أم الحديثة. وقد تكون هذه الأهداف شرعية، أو خفية، أو قد تكون

---

(٢) أي منظور وظروف وخلفيات الفرد. هذا المفهوم ستتم مناقشته باستفاضة لاحقاً.

نحوية أو بلاغية، أو حتى أهدافاً تاريخية. وبالرغم من أن أهداف المفسرين تلك قد تؤدي إلى تفاسير مختلفة، إلا أن الرابط بين هذه التفاسير هو المنهج الموحَّد. ويتمثّل هذا المنهج في أنهم يبدءون تفسير أول آية في الجزء الأول، ثم الآية الثانية التي تليها في الجزء نفسه ـ أو آية واحدة فقط ـ حتى الانتهاء من تفسير القرآن كاملاً. فقلّما يبذُل هؤلاء المفسرون أي جهد، أو حتى لا يبذلون جهداً في فهم موضوعات وقصص القرآن وإدراكها، ومناقشة العلاقة بين آيات وأجزاء القرآن بأسلوب موضوعي. وربما يكونون قد ذكروا العلاقة بين بعض الآيات وغيرها باختصار شديد، ولكن قد يكون هذا من محض المصادفة، ومن دون أي نية لتطبيق مبادئ التفسير. ومما سبق، يتضح أن منهجية ربط الأفكار، والبنية النحوية، والمبادئ، وكذلك الموضوعات مع بعضها البعض في القرآن الكريم، تكاد تكون منعدمة[٣].

ومع ذلك، فإن أكثر ما يؤرِّقني أن كتابة هذه «التفاسير التقليدية» وإعدادها منحصرٌ فقط في الرجال، ولم يتضح أي دور للمرأة فيه؛ مما يعني أن هذه التفاسير تشتمل على أفكار وتصورات الرجال وخبراتهم. وعلى العكس، لا تشتمل التفاسير على آراء المرأة وتجاربها، أو قد تكون متضمَّنة في التفاسير، ولكنها مذكورة من منظور الرجل ووجهة نظره، ومُفسَّرة وفقاً لرغباته واحتياجاته للمرأة[٤]. وإذا نظرنا إلى التحليل النهائي، فسنجد أن التصورات والأفكار الأساسية في القرآن الكريم وتفاسيره التي نحن بصدد تفحُّصها ومناقشتها وتحليلها، قد وُضعت من دون أدنى مشاركة للمرأة أو تمثيلها، على أساس أنها الطرف الـمَعني. فلقد كان صمت الرجال في أثناء الفترات الخطيرة والمهمة عند تفسير القرآن الكريم مُلاحَظاً وغير خفيّ، حيث ظهر

---

(٣) هناك استثناء واحد ملحوظ هو تفسير الإنكليزي:

Fazlur Rahman's Major Themes of the Qur'an (Chicago and Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980). In addition, see Mustansir Mir, *Thematic and Structural Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi' s Concept of Nazm* (University of Michigan Microfilms International, 1987), which gives a comprehensive analysis of the significance of theme to Qur'anic organization and, consequently, its exegesis.

(٤) انظر: Marjorie Procter-Smith, *In Her Own Rite: Reconstructing Feminist Liturgical Tradition* (Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1990), chapter 1, pp. 13-35, on the significance of inclusion and exclusion of women in religious dialogue.

هذا الصمت عن غير عمد في المعنى المبهم وغير الواضح في النص نفسه.

أما التصنيف الثاني من تفاسير القرآن الكريم المعنية بقضايا المرأة ومكانتها في المجتمع، فيشتمل على ردود فعل علماء الدين المعاصرين تجاه الإعاقات البالغة الخطورة التي تتعرض لها المرأة كفرد من أفراد المجتمع، كما ينص القرآن على ذلك. وفي هذه الفئة، نجد العديد من النساء و/أو الأشخاص المعارضين لنص القرآن، أو بمعنى أصح للإسلام ككل، فقد استخدم هؤلاء الوضع المتدهور للمرأة في المجتمعات الإسلامية كمبرر لردود أفعالهم. ولم تنجح ردود الأفعال هذه في توضيح أي مفارقة بين القرآن الكريم من جهة، وتفاسيره من جهة أخرى(٥).

وتُعد الأفكار المنطقية والمثالية التي يعرضها المناصرون لحقوق المرأة، إلى جانب الوسائل المتبَعة في تحقيق الأهداف هي السبب الرئيس في تحقيق الأهداف المرجوة، وعلى الرغم من تركيزهم الدائم على القضايا الشرعية السارية بشكل رئيس، إلا أن غياب تحليل كامل وشامل للقرآن الكريم يدعوهم في بعض الأحيان إلى تبرير وضع المرأة بشكل خاطئ ومتضارب كليّاً مع مكانة المرأة الصحيحة في القرآن. ومن أجل الاستفادة من أكثر الأدوات فاعلية بهدف تحرير المرأة المسلمة من قيود التخلف والرجعية، يجب التغلب على هذا النقص، وإزاحة هذا القصور عن طريق إظهار الارتباط الوثيق بين الحرية من جهة، والمصدر الرئيس للإسلام من حيث العقيدة والفكر من جهة أخرى.

أما التصنيف الثالث والأخير، ففضلاً عن أنه يهتم بشكل رئيس بقضية المرأة ومكانتها في القرآن، يظل هدفه هو إعادة النظر في الوسائل كافة المتبَعة في تفاسير القرآن الكريم بالرجوع إلى الظروف الاجتماعية، والأخلاقية، والاقتصادية، والسياسية المختلفة، ووضعها بعين الاعتبار. فدوري كله يتمركز في هذا النوع من التفاسير، فهذه الفئة جديدة نسبيّاً؛ إذ إنني لم أُركز بشكل جوهري على قضية المرأة ومكانتها

---

(٥) على سبيل المثال:

Fatna A[it] Sabbah in her book *Woman in the Muslim Unconscious*, translated by Mary Jo Lakeland from the French (New York: Pergamon Press, 1984), discusses valid points with regard to this issue, but when she discusses the Qur 'an, she fails to distinguish between the Qur'an and the Qur'anic interpreters.

في ضوء القرآن الكريم ومبادئه الرئيسة وحسب.

فأنا أقترح جعل «قراءة» القرآن الكريم وتفسيره ينبعان من وجهة النظر النسوية، ووفقاً لتجاربهن وخبراتهن، والابتعاد عن الآراء الشائعة التي أصبحت الإطار الوحيد للعديد من التفاسير الذكورية. وسوف تُظهر هذه القراءة بعضاً من الاستنتاجات المستخلَصة من هذا الموضوع في التحليل النهائي، حيث سيختلف تناولي لهذه القضية كثيراً عن العديد من التناولات المختلفة الموجودة حاليّاً في ما يتعلق بهذا الموضوع، وذلك لأنني أُفسر النص القرآني، ولا أحلل تفاسيره.

منهجية التفسير:

يهتم النموذج التفسيري بثلاثة جوانب أساسية في النص، من أجل دعم الاستنتاجات المستخلَصة. أولاً: السياق الذي كُتب فيه النص (وفي هذه الحالة، يعني الظروف التي أُنزل فيها القرآن). ثانياً: التركيب النحوي للنص (كيفية قول ما كُتب في النص). ثالثاً: النص بأكمله، ويعني الرؤية الكونية أو النظرة العامة للقرآن. وغالباً ما يؤدي الاختلاف في التأكيد على أحد هذه الجوانب الثلاثة، إلى اختلاف الآراء وتنوّعها.

وهناك بعض من التفاسير التقليدية للقرآن الكريم التي أُعارضها وأحتجّ عليها، وخاصةً تلك الكلمات المستخدمة في القرآن، والتي تهدف إلى مناقشة طرق الهداية والرُّشد التي أمر الله، سبحانه وتعالى، البشرية باتباعها. ولقد خُضت العديد من المناقشات، واستخدمت فيها المصطلحات المحايدة، والمتعلقة بكلا الجنسين حتى الآن، في حين أن بعضاً من المناقشات الأخرى التي تتعلق بالبشرية أجمعها، قد أجريتها متقيِّدةً بالمصطلحات المستخدمة في القرن السابع الهجري. ولقد تضمنت مناقشاتي وأخذت بعين الاعتبار بعض المعلومات التاريخية التي تتعلق بأحداث نزول الوحي، وفترة نزوله عامة.

ولذلك، فقد سعيت لاتباع منهجية التفسير القرآني التي قدمها فضل الرحمن (Fazlur Rahman) (باكستان ـ الولايات المتحدة الأمريكية، عام ١٩١٩م ـ ١٩٨٨م)، حيث اقترح أن جميع الفقرات القرآنية، التي أُوحي بها في وقت معيّن من الزمان وفي ظل ظروف بعضها خاص وأخرى عام، قد تم التعبير عنها بمصطلحات

ملائمة لتلك الظروف. ومع ذلك، فإن رسالة الإسلام لم تقتصر على هذا الوقت، أو هذه الأحداث التاريخية فحسب، حيث يجب على القارئ فهم مضامين التعبيرات القرآنية، ومعرفة فترة نزولها ليستطيع تحديد معناها الصحيح وإدراكها بسهولة. ومن هذا المعنى الذي سوف يستوعبه القارئ، ينبعث الهدف المنشود من وراء الأحكام والمبادئ المفروضة في الآية التي يقرؤها.

وكذلك يجب على المؤمنين المنتمين إلى أزمنة وظروف أخرى تطبيق أحكام الله وأوامره تطبيقاً عمليّاً، وفقاً لكيفية انعكاس هذا الأمر في المجتمعات والبيئات الحديثة، وهذا ما يُطلق عليه «روح» القرآن. ومن أجل الوصول لهذه الدرجة الإيمانية وروح القرآن، يجب اتباع نموذج تفسيري ليس فقط شاملاً ومنظَّماً، بل ومفهوماً أيضاً[(٦)].

ولقد كان السؤال القابع خلف أبحاثي، والذي دفعني لإجرائها هو: لماذا قام الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم بذكر الذكور والإناث، وتحديد كلٍّ منهم في بعض الأوضاع (مثل المؤمنين والمؤمنات، جمع مذكر تلاه جمع مؤنث)، بينما في أوضاعٍ أخرى يكتفي، سبحانه وتعالى، بذكر لفظ عام (يا أيها الذين آمنوا...، بصيغة جمع المذكر)؟ فمن وجهة نظري أن كل استخدام لصيغة جمع المذكر قُصِد به كل من الذكور والإناث على حدٍّ سواء، إلا إذا كانت تتضمن بعض الدلالات المعيّنة، والتي يقتصر تطبيقها على الذكور فقط.

حيث إن صيغة الجمع في اللغة العربية تُستخدم في الإشارة إلى ثلاثة أشخاص عقلاء أو أكثر، وكذلك بالنسبة إلى الجُمل العربية الآتية:

أ) الطلاب في الغرفة (جمع مذكر سالم)، والجملة تعني إمّا:

١- أن هناك ثلاثة طلاب أو أكثر في الغرفة ـ يشتملون على ذكر واحد على الأقل.

---

(٦) لمعرفة المزيد من التفاصيل حول مناقشة فضل الرحمن فيما يتعلق بمنهجية الحركة المزدوجة المذكورة أعلاه -"من الوضع الحالي إلى أيام تنزيل القرآن، ومن ثم العودة مرة أخرى للوقت الحاضر"- ومن أجل مجتمعات معينة، انظر: Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982) Introduction, especially pp. 4 - 9.

٢- أو أن هناك ثلاثة طلاب في الغرفة، جميعهم ذكور.

ب) الطالبات في الغرفة (جمع مؤنث سالم)، والجملة تعني إما:

١- أن هناك ثلاث طالبات، إناث، في الغرفة.

وطالما أنه لا توجد صيغة خاصة بالذكور، فإن الطريقة الوحيدة لتحديد ما إذا كانت صيغة جمع المذكر السالم (الطلاب في الغرفة) مقتصرةً على الذكور فقط ستكون عن طريق الإشارة إلى ذلك في النص نفسه، مما يعني:

ج) أن جملة «الطلاب والطالبات في الغرفة» تدل على أن استخدام صيغة جمع المذكر السالم يُشير فقط إلى الذكور، بينما إضافة صيغة جمع المؤنث السالم قد يُميِّز الطالبات الحاضرات[٧].

ولقد فُسِّرت جميع الآيات القرآنية التي تُشير إلى النساء سواء أكن وحدهن أم متضمَّنات مع الرجال وفقاً للطريقة التقليدية «لتفسير القرآن بالقرآن» (الاعتماد في تفسير القرآن على القرآن نفسه). ومع ذلك، فقد أسهبت في شرح تلك المصطلحات لطريقة التفسير هذه، فقد أجريت تحليل كل آية وتفسيرها وفقاً للآتي:

١- للسياق المذكورة فيه.

٢- لسياق المناقشات حول موضوعات متشابهة في القرآن الكريم.

٣- للغّة المتشابهة، والتراكيب النحوية المستخدمة في موضع آخر في القرآن.

٤- لمبادئ القرآن الأساسية.

٥- وأخيراً وفقاً للرؤية الكونية، النظرة العامة، للقرآن.

اللغة والقراءة المسبقة للنص

إن أحد العناصر المهمة لقراءة أي نص وفهمه فهماً صحيحاً، هو القراءة الـمُسبقة للنص في ما يتعلق باللغة التي يُقرأ بها النص، والسياق الثقافي الذي يُقرأ به

(٧) هذا يناقض تماماً الأمثلة القديمة الذي توهم أن جمع المذكر يعني الذكور (فقط). وعليه، فإن استخدام اللغة يجعل المذكر المعيار النموذجي عبر الدلائل، في حين يتم تمييز المؤنث بشيء مختلف.

النص؛ فوجود الكثير من الاختلافات المتباينة بين القرّاء من جهة، وتميّز كلٍّ منهم على حِدة من جهة أخرى، لهو أمر حتمي.

فقد تؤثر القراءة المسبقة للنص بشكل فعّال في المفاهيم والاستنتاجات التي يصل إليها المفسّر في أثناء عملية التفسير، إذ إنها تَعرِض التجارب الفردية له، ولا يمكننا الجزم بأن هذا الأمر جيد أو سيّئ في حد ذاته. ومع ذلك، فعندما يؤكد القارئ ذو الرؤية الكونية والمعرفة المسبقة للنص على أن رأيه/ رأيها هو الرأي الصحيح الوحيد، فهو بذلك يمنع القرّاء الآخرين الذين يقرؤون النص في ضوء سياقات مختلفة من التوصل إلى تكوين مصطلحات تتوافق مع علاقاتهم الشخصية بالنص.

ولكي نتجنّب احتمالية وجود النسبية، فإن هناك استمرارية في النص القرآني نفسه، كما هو موضح عبر القراءات المختلفة، من حيث نقاط التماثل والتقارب. ولكي يُحقق القرآن الكريم الأهداف المرجوّة من نزوله، بأن يكون دافعاً ومحفِّزاً للتأثير الإيجابي على سلوكيات الأفراد في المجتمع، يجب على أفراد كل مجتمع فهم المبادئ الأساسية للنص غير القابلة للتغيير، ومن ثم تطبيقها في ظل الظروف المجتمعية المحيطة والمختلفة من مجتمع إلى آخر. فالنص القرآني ذاته لا يتغير، ولا حتى المبادئ والأحكام المفروضة فيه، ولكنها قدرة المجتمع على استيعاب وفهم تلك المبادئ وتطبيقها في مجتمعٍ ما، هو ما يتغير ويختلف من مجتمعٍ إلى آخر.

وهكذا يتفاعل كل قارئ مع النص وفقاً لفهمه الخاص. ومع ذلك، فإن التأكيد على وجود تفسير واحد فقط للنصوص القرآنية يَحُدُّ من شمولية النص واتساعه لأكثر من معنى، فيجب أن يكون القرآن مرناً بما يكفي حتى يتلاءم مع الأوضاع الثقافية التي لا تُعدّ ولا تُحصى، على حد ادعائه بأنه هدى للمؤمنين(٨). لذلك، أن تجعل القرآن يتمتع بمفهوم ثقافي واحد ـ حتى المنظور الحضاري للمجتمع الذي عاش فيه الرسول ـ فإنك بذلك تَحُدُّ بشدة من تطبيق أحكامه وأوامره، فضلاً عن أنك تناقض الهدف السامي للكتاب نفسه.

---

(٨) يقول الله عز وجلّ في كتابه الكريم: **﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾** (سورة البقرة: الآيتان ٢ و٣).

القراءة المسبقة للنصوص باللغات المحددة للجنسين

إن استخدام الله عز وجلّ لصيغ المذكر والمؤنث في النصوص القرآنية هذا الاستخدام الحكيم، سواء استُخدمت عن طريق تمييز كلٍّ منهما، أم بواسطة الإشارة العامة لهما، كان من أهم النقاط التي توقفت عندها في تحليلي للنصوص القرآنية؛ حيث إن مفاهيم الأشخاص حول نوع الجنس قائمة على ثقافة كل فرد، وخاصةً حول فهم ما يُشكِّل السلوك الذكوري أو الأنثوي، ودور الرجال والنساء في المجتمع. فاللغات التي تفرق بين الجنسين في الحديث مثل اللغة العربية تُكوِّن معرفة مسبقة، خاصة لمتحدثي هذه اللغة، مما يعني أنه حين يوجِّه أحد حديثاً لأفراد بعينهم، فهو يحدد في حديثه نوع الجنس الذي يتحدث إليه؛ فكل شيء يُصنَّف، سواء أكان ذكراً أم أنثى. أما اللغات الإنكليزية والملاوية، فلا تتميز بهذه السمة كالعربية، مما أدى إلى وجود تمييز بين مختلف القراءات المتعددة للقرآن الكريم. ولقد أصبح هذا التمييز جلياً في عملية تفسير النصوص القرآنية والنتائج المستنبطة من دور النصوص في إبراز الأوامر والنواهي المتعلقة بكلٍّ من الرجال والنساء.

وبعيداً عن لغة القرآن، فسوف أتناول قراءة النصوص وتحليلها من وجهة نظر مختلفة، أو بمعنى أدق، من منظور ثقافي متباين، مما سيجعلني غير مقيّدة في سرد ملاحظاتي وتعليقاتي المتحررة من سياق اللغات التي تميّز نوعي الجنسين مثل العربية.

أقصد بالمنظور الثقافي المختلف، أيّ لغة أجنبية وثقافة مختلفة أخرى عن العربية. ولقد اتضح أنه من أجل فهم الثقافة الأجنبية تلك، وإدراكها إدراكاً صحيحاً، يجب أن يتعمق المرء في هذه الثقافة ويتعايش معها من مختلف الجوانب، وبشتى الطرق، بل ويتناسى أيضاً ثقافته الخاصة، وأن ينظر للأشياء من منظور الثقافة الجديدة التي يحاول التعايش معها. ومع أن هذه الفكرة تُعدّ من أفضل الأفكار وأكثرها واقعية، إلا أنها سوف تُنفّذ من جانب واحد فقط، ومن ثم ستفتقر إلى الثقة. مرة أخرى، سأركز على العيب الكامن في هذه الفكرة، وهي أنها ستُنفذ من جانب واحد فقط، فبالتأكيد، إنه من الضروري لاستيعاب أي ثقافة أجنبية مختلفة أن يتعمق المرء فيها ويتعايش معها، ويُدرك الأشياء والمفاهيم من منظور تلك الثقافة، ولكن إذا كان هذا هو الجانب الوحيد في عملية الفهم هذه، فسيُصبح الأمر مجرد ازدواجية في تفسير النصوص، ولن يطرأ على التفاسير أي تغيرات جديدة أو ثراء في الأفكار. إن

السمة الأساسية من سمات الفهم غير التقليدي أو الفكر الإبداعي هي أن الشخص المتّبع هذا الفكر يكون ملتزماً بالزمان والمكان والثقافة الخاصة به فقط، ويتذكر جميع الأمور والتفاصيل. لذا، فمن الضروري للمرء، من أجل الوصول إلى الفهم الصحيح، وإدراك ما يجب إدراكه، أن يتخذ لنفسه موقعاً خارج نطاق فكره الإبداعي، من حيث الزمان والمكان والثقافة والفكر(٩). (وأُشدّد على نفسي).

إنه من الضروري قراءة القرآن الكريم قراءة مختلفة وجديدة في ما يتعلق بنوع الجنس الـمُشار إليه في النصوص، وخاصةً في ظل حدوث التمييز بين الجنسين. وعلى الرغم من تمييز كل كلمة من غيرها في اللغة العربية سواء أكانت مذكراً أم مؤنثاً، إلا أن هذا لا يعني بالضرورة أن كل استخدام للصيغ الخاصة بالأشخاص سواء أكانوا رجالاً أم نساءً مقيِّد للنوع المذكور من حيث الرؤية الكونية للإرشاد القرآني(١٠)؛ فإنه من البديهي أن يتخطى القرآن الكريم، بما فيه من نصوص، القيود الكامنة في لغات التواصل بين البشر مع بعضهم البعض. ويعتقد هؤلاء الذين يزعمون بأن القرآن الكريم لا يمكن ترجمته أن هناك ترابطاً بين اللغة العربية والقرآن الكريم نفسه. وسوف أُثبت أنه قد تم التغلّب على تمييز الجنسين، كمشكلة متأصلة ومبدأ ضروري أيضاً، لتواصل الأشخاص مع بعضهم البعض في اللغة العربية، من أجل تحقيق الهدف المنشود للقرآن الكريم من الإرشاد الكوني أو التوجيه العام.

بعض المفاهيم المأخوذة عن المرأة

«لقد سمع معظم الرجال في آن أو آخر، وربما اعتقدوا، أن النساء «أدنى»

(٩) انظر: M. M. Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, translated by Vern W. McGhee, edited by Caryl Emerson and Micheal Holquist (Austin: University of Texas Press, 1986), pp. 6- 7.

(١٠) هذه المشكلة كثيرة التكرار في «قراءة» القرآن، إذ تؤدي بالقارئ لأن يبرر تقييد العبارات المتعلقة بالنساء؛ مستخدماً صيغ وأعلام المؤنث، انظر في الفصل الثالث في الأسفل في ما يتعلق ببلقيس (هذا الموضوع غير مدرج في هذا الاقتباس- المؤلف ريتشارد كروزمان). فعلى الرغم من أنها كانت قائداً جيداً، وقُدِّر أن تكون امرأة، إلا أنه لا يُعتدُّ بها مثالاً عالميّاً للقيادة. والعبارات التي تُستخدَم فيها صيغ أو أعلام المذكر، والتي اقتصرت على الرجال فقط، لهي في واقع الأمر تشمل النساء أيضاً، وفقاً للقياس.

منزلةً من الرجال، أو غير «مُساويات» لهم»[11]. ولقد عملت جاهدةً ضد السلوكيات الشائعة والانحيازات تجاه المرأة المسلمة، التي لم تؤثر فقط على مكانة المرأة في المجتمعات الإسلامية، بل أثّرت أيضاً على تفسير وضع المرأة في القرآن. وقد نشأ هذا الاعتقاد من فكرة أن هناك الكثير من الاختلافات الجوهرية بين الرجل والمرأة التي تتمثل في طبيعة شكل الجسد، ومقدرتهما على إنجاز الأشياء وتحقيق الأهداف، ودورهما في المجتمع، وكذلك إمكانية الاهتداء واتباع سبيل الرشاد (وخاصةً الذي ينصّ عليه القرآن الكريم)، وأخيراً الثواب المستحق لكليهما في الآخرة.

وعلى الرغم من وجود هذه الاختلافات العديدة بين الرجال والنساء، فإنني أعتقد أنها لا تنبع من طبيعتهم الخاصة، بل تنبع فقط من القيم الزائفة المنسوبة خطأً إلى هذه الاختلافات والتي بدورها تُعلي شأن الرجال ذوي هذه الخصائص والامتيازات وتُدنِّي منزلة النساء اللاتي لا يملكن الامتيازات نفسها. وتظل هذه القيم الزائفة المنسوبة إلى الاختلافات في وصف المرأة ظُلماً بالضعف وقلة الحيلة، والحقد، وعدم القدرة على إنجاز أي شيء، وغير ناضجة فكريّاً وعقليّاً، أو كما يقولون ناقصات عقل ودين. ولقد استُغّلت هذه التقييمات غير الصحيحة لتدَّعي أن المرأة ليست قادرة على إنجاز مهام معيّنة، وغير مؤهلة لأداء وظائف بعينها في المجتمع.

فلقد اقتُصرت وظائف المرأة ومهامها على تلك التي تتناسب مع طبيعتها البيولوجية كأنثى. ومن الناحية الأخرى، فقد صُنّف الرجال كأُناس خارقين وأبطال، ويتمتعون بأهمية وعلوّ شأن أكثر من النساء، وذلك وفقاً لطبيعتهم الجسدية، ولم يُصنَّفوا هكذا فقط، بل واتصفوا أيضاً بأنهم قادة، بارعون في تحمل المسؤولية، ويتمتعون بمقدرة هائلة على أداء المهام وإنجاز الوظائف التي لا تستطيع المرأة القيام بها. وكنتيجة حتمية لهذا التقييم الظالم والتصنيف الزائف، فالرجل إنسان كامل لا يفتقر إلى أيّ شيء، على عكس المرأة التي لا ترتقي لمستواه، فهو يتمتع بحرية التنقل لأي مكان في أي زمان، ويتمتع أيضاً بسهولة حصوله على الوظائف التي يتمناها، بل ويتمتع كذلك بالمشاركة الفعالة في الشؤون الاجتماعية، والسياسية

---

(١١) انظر: Alvin J. Schmidt, *Veiled and Silenced: How Culture Shaped Sexist Theology* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1989), Introduction, p xiii.

والاقتصادية؛ اعتماداً على طبيعته الفردية والفرصة التي منحه إياها المجتمع، الذي يُعدّ تعويضاً رسميّاً عن الوضع المعاكس.

فالنساء وحدهن هن من يتعرضن للحمل والولادة، وإرضاع أطفالهن، ولا تقتصر أدوارهن على ذلك فحسب، بل هن من يقمن بمراعاة أطفالهن مراعاة كاملة من تغذية وتمريض وتربية، فهن المربيات الـمُعلّمات لأطفالهن في سنوات نشأتهم الأولى، وربما طوال حياتهم كذلك. هذا من جانب، ومن جانبٍ آخر، فإن المهام التي يزعم الرجال تنفيذها وإتمامها وحدهم في الشؤون الاقتصادية والاجتماعية هي ليست كذلك، فلا توجد أي مهمة أو وظيفة اقتصرت على الرجال وحدهم من دون مشاركة النساء في أداء دورهن. وليعلم الجميع أن الرجال يُدركون هذه الحقيقة... «أنهم لم يؤدوا أي دور في المجالات الاجتماعية أو الاقتصادية لم يكن للمرأة دور فيه كذلك».

وعندما أدركت المرأة هذا الاستغلال لطبيعتها البشرية الواقع عليها، واحتكار الرجل للمهام والأدوار المجتمعية، كانت نتيجة ذلك اللامبالاة والتهميش، بل والضغط على المرأة نفسيّاً للتنازل عن حقوقها، من المجتمع والمؤسسات الشرعية التي يقودها الرجال وقيمهم وخصائصهم الخارقة التي تتمتع بالقدرة الهائلة على إيجاد النبوءات التي يمكن تحقيقها ذاتياً[١٢].

الاختلافات بين الرجل والمرأة

يُقرّ القرآن الكريم بالفوارق الكامنة بين الرجل والمرأة من حيث طبيعتهم الجسدية، ويُقرّ كذلك بأن أفراد كلا الجنسين يؤدون وظائفهم ومهامهم في المجتمع بالطريقة التي تعكس الفروقات الواضحة المعالم، والتي أبرزتها ثقافة المجتمع الذين ينتمون إليه. وتُعد تَلك الفروقات التي يوجدها المجتمع أمراً في غاية الأهمية؛ حيث يوضّح كيفية أداء المجتمعات الأدوار اللازمة. ولهذا السبب، سيكون من غير الحكمة عدم إقرار القرآن الكريم وعدم تعاطفه مع هذه الفروقات الفعّالة، والتي حددتها ثقافات المجتمعات.

ومثلما أن كلا الجنسين مختلفان ومنقسمان، فهما أيضاً متصلان ومتضافران

---

(١٢) انظر: Schmidt, *Veiled and Silenced*, pp. 59- 60.

بطريقة ما، ووفقاً لثقافات كل مجتمع، وطبقاً للزمان المحدد. فهما يستطيعان أن يُسيطرا على بقاع مختلفة ويحكماها، ولكن نادراً ما يتقاربان، أو يستطيعان أن يتضافرا تماماً، مثل السطور المتداخلة مع بعضها البعض في كتاب كيلز Book of Kells. فأحياناً لا يمكن حمل أي سلّة أو حقيبة كبيرة، أو إشعال النيران، أو صُنع أي شيء ذي قيمة إلا بالتعاون بين الجنسين معاً، فكل مجتمع يدمج بين الجنسين بأسلوبه الخاص، ووفقاً لطبيعته، وعبر ثقافته، بطريقة أو بأخرى(١٣).

إن القرآن الكريم لا يسعى لِحذف الفروقات والاختلافات بين الرجال والنساء، ولا إلى محو أهمية الصفات المميزة الفعالة لكلا الجنسين، والتي بفضلها يتقدم كل مجتمع إلى الأمام بسهولة ويُسر، ويستطيع تلبية احتياجاته ومتطلباته. وقد يمكن رؤية العلاقات المتناغمة، والداعمة، والعملية المتبادلة بين الرجال والنساء كهدف مهم من أهداف القرآن الكريم من أجل تنمية المجتمع والارتقاء به(١٤). ومع ذلك، فالقرآن الكريم لا يدعّم فكرة حصر دور واحد، أو تعريف واحد، لمجموعة أدوار على كل جنس على حِدة في كل مجتمع.

فالقرآن الكريم يُقرّ بعمل الرجال والنساء كأفراد متساوين في المجتمع. ومع ذلك، فهو لم يُحدد وصفاً مفصّلاً لكيفية عمل كلٍّ منهما، وأداء أدوارهما على أكمل وجه، وفقاً لثقافة كل مجتمع؛ حيث إن مثل هذا التخصيص سيكون بمثابة عبء وتكليف. الذي سيؤدي بدوره إلى الحط من قدر القرآن ومكانته، من كونه رسالة سماوية إلى البشرية أجمعها، إلى مجرد نص محدد يحتوي على ما يريده كل مجتمع فقط. فلقد ادّعى الكثير مثل هذا الادّعاء الخاطئ. فالقرآن الكريم لا تشوبه شائبة، ولا يُقدم سوى كل ما هو رائع وبارع وفائق الحد لكل زمان ومكان(١٥).

---

(١٣) انظر: Ivan Illich, *Gender* (New York: Pantheon Books, 1982), pp. 106- 107.

(١٤) انظر: سيد قطب (١٩٠٦م - ١٩٦٦م)، **في ظلال القرآن** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠)، المجلد الثاني من ستة مجلدات، الصفحات ٦٤٢- ٦٤٣؛ حيث يشرح المعتقدات والمسؤوليات بين الرجال والنساء في نظام العدل بالمجتمع الإسلامي.

(١٥) انظر: Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 5- 7,

حيث يناقش القيم الأخلاقية في القرآن الكريم في مصطلح الأمور التاريخية الفائقة للبشر، والتي هي القيم الأخلاقية المستخلصة من بعض الآليات المحددة التي تتعدى الزمان والمكان فيما يخص مرحلة معينة، تلك التي كانت سبب نزول هذه الآية والأوامر المتعلقة بها.

قد تُضيف الاختلافات بين الجنسين، وكذلك الوظائف المميزة لكلٍّ منهما إلى مفاهيم السلوك الأخلاقي في المجتمع. وبما أن القرآن الكريم رسالة سماوية تدعو إلى سبيل الرُّشد والطريق القويم، لذا تعيّن عليه استيعاب المفاهيم الأخلاقية التي وضعها أفراد المجتمعات المختلفة سواء أكانوا رجالاً أم نساءً، وبغض النظر عن كيفية التعامل معهم. ومع ذلك، فإن الحقيقة الوحيدة بأن القرآن الكريم قد أُنزل على الرسول، عليه الصلاة والسلام، في القرن السابع الميلادي، عندما كان العرب يعتنقون مفاهيم ومعتقدات خاطئة عن المرأة، وانغماسهم في بعض العادات والممارسات الفاسقة تجاه النساء، قد أدت إلى صدور بعض الأوامر والأحكام الناتجة عن تلك الممارسات والمعتقدات الخاطئة تجاه المرأة، والخاصة بهذا الوقت وهذه الثقافة.

فمن تلك العادات السيئة والسائدة التي كانت تُمارَس تجاه الإناث، والتي كانت بغيضة لدرجة تحريمها وحظرها بشكل واضح وسريع، كانت وأد الإناث، والاستغلال الجنسي للإماء (الجواري)، وإنكار حق الإناث في الميراث، إلى جانب «الظِّهار»[١٦]. وهذه هي بعض العادات التي كانت شائعة في ذلك الوقت، في حين أنه كان هناك بعض العادات والممارسات الأخرى التي كان لا بد من تعديلها؛ مثل: مسألة تعدد الزوجات، والطلاق الـمُطلق من دون رد حقوق المرأة، وكذلك ممارسة العنف ضد الزوجات، إلى جانب الزيجات غير الشرعية، أو مصاحبة الفتيات. وقد التزم القرآن الكريم الحياد تجاه بعض الممارسات، مثل سلطة الرجل في المجتمع، وسلطته أيضاً في بيته مع زوجته وأبنائه، وكذلك التدرج الهرمي الاقتصادي، وأخيراً تقسيم الأعمال المنزلية بين الرجل والمرأة والبنين والبنات في العائلة الواحدة.

وتتساءل بعض الناشطات من النساء بشكل واضح وصريح عن ذلك الموقف المحايد الذي يتخذه القرآن الكريم، فيتساءلن بدهشة لماذا لم يحظر القرآن الكريم مثل هذه الممارسات على نحو صريح ويمنعها منعاً باتّاً؟ فإذا كان قد اقتصرت قيم القرآن الكريم وهدفه العام على مبدأ التواصل الاجتماعي فقط، وإن كان مهمّاً، ودعنا نقل، ازدياد الوعي تجاه المرأة، إذن، فالقرآن الكريم قد أُنزل ليخدم هذا الجانب فقط بدلاً من بقية الجوانب. ودعنا نقُل بأن هناك إقراراً أساسيّاً بعلاقة الرجال بالنساء

(١٦) إشارة إلى قول الرجل لزوجته: «أنتِ عليَّ كظهر أمي»، الذي يجعل العلاقة الزوجية أمراً مستحيلاً، إلا أنه لا يحرر المرأة كليّاً كي تستطيع أن تتزوج مرة أخرى.

وأدوراهم في المجتمع، إلا أن هذا لا يُعدّ هدف القرآن الكريم الأساسي والوحيد.

فضلاً عن أن هناك بعضاً من الممارسات التي قد حث عليها القرآن الكريم، ولكنها كانت محصورة في هذا المجتمع الذي مارسها فقط، إلا أن القرآن الكريم ومبادئه وأحكامه لا تقتصر على مجتمع واحد فقط..."[١٧] ولذلك، فإنه لزاماً على كل مجتمع إسلامي جديد أن يتفهم ويستوعب المبادئ التي قصدتها وهدفت إليها تفاصيل أحكام القرآن الكريم، فهذه الأحكام والمبادئ أبدية ومستدامة، وتصلح لكل زمان ومكان، كما يمكن إعمالها وتطبيقها في جميع أشكال المجتمعات.

فعلى سبيل المثال، في فترة نزول الوحي على الرسول الكريم، عليه الصلاة والسلام، كانت النساء الثريات من القبائل ذوات السلطة والنفوذ يرتدين الحجاب، وكان هذا الفعل مُصنَّفاً على أساس حماية أنفسهن من أي شرور أو أذى. والقرآن الكريم لم يُقرّ ويعترف فقط بفضيلة العفة والاحتشام، ولكنه أظهرها وحث عليها عبر الممارسات السائدة في المجتمع. فالمهم هو مبدأ الاحتشام الذي يُعدّ مبدأ في غاية الأهمية، ولكن ليس ارتداء الحجاب والانعزال عن المجتمع المحيط، واللذين يُعتقد أنهما من المظاهر المتعلقة بذلك السياق؛ فكانت تلك هي مظاهر العفة والاحتشام التي حُدِّدت وأُقِرَّت ثقافيّاً واقتصاديّاً"[١٨]. فمبدأ الاحتشام ليس مزيّة خاصة للأشخاص ذوي الحالة المادية الجيدة أو الميسوري الحال فقط، فجميع النساء المؤمنات يستحققن أقصى حد من الاحترام والشعور بالأمان، وذلك بفضل احتشامهن وعفتهن. ومع ذلك، فكثير من المجتمعات المختلفة يتبعون هذا النهج الواضح.

إن احتشام المرأة وعفتها أمران مهمان ونافعان من أجل الحفاظ على جوهر الأخلاق والفضائل عند أفراد المجتمعات المختلفة. ولذلك، فمن الضروري الحفاظ على هذا المبدإ، ولكن من منطلق العقيدة والإيمان، واتّباعاً لأحكام القرآن الكريم، وليس من أجل أهداف اقتصادية أو سياسية، أو أي شكل آخر من أشكال الانتفاع أو الإجبار. وقد يكون لهذا السبب ترجم يوسف علي (١٨٧٢م ـ ١٩٥٢م) الآية

---

(١٧) انظر: Wan Mohd. Nor Wan Daud, *The Concept of Knowledge in Islam and Its Implications for Education in a Developing Country* (London: Mansell, 1989), p. 7.

(١٨) انظر: William Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, edited by Stanley A. Cook (London: A. and C. Black, 1907).

الكريمة: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ (سورة النور: الآية ٣١)[١٩]، في ما يتعلق بالأجزاء غير المغطاة من جسد المرأة؛ ليُشير إلى أنه كانت هناك بطبيعة الحال إرشادات وتوجيهات أخلاقية تدعو إلى الاحتشام من المجتمعات والثقافات كافة.

وهكذا، فإن هذا المنهج لحصر التفاصيل في سياق محدد، ثم استنباط أحكام القرآن ومبادئه عن طريق هذه التفاصيل، ومن ثم تطبيق هذه المبادئ وفقاً لتفاصيل أخرى في مجتمعات ذات ثقافات مختلفة، يؤدي إلى حدوث اختلاف جوهري عن منهجية التفاسير السابقة؛ حيث إن الانتقال من مرحلة تطبيق المبادئ إلى تطبيق التفاصيل لا يمكن أن يحدث إلا بواسطة الأفراد الذين سوف تُطبّق عليهم تلك المبادئ. ولهذا كله، فإن باب تفسير القرآن الكريم لن يُغلَق أبداً.

بعض السجالات حول حقوق المرأة وواجباتها

لا يجوز تصنيف المرأة على كونها مجرد أنثى، لأن تمييز المرأة الرئيس كان يرتكز على تمتعها بالقدرة على الحمل والإنجاب، فلقد نظر إليها المجتمع على أن هذه هي وظيفتها الأساسية في الحياة. ولقد كان لاستخدام لفظ «رئيس» مدلول سلبي، في أنه قد أعطى تلميحاً بأن المرأة لا تصلح لأن تفعل شيئاً آخر غير وظيفتها كأم. ولذلك، فقد كانت تربية الفتيات ترتكز على إنشائهن ليصبحن زوجات مخلصات ومتفانيات، وأمهات مثاليات؛ استعداداً لهذا الدور.

فلا يوجد أي مصطلح في القرآن الكريم يُشير إلى أن وظيفة المرأة «الرئيسة» ودورها في المجتمع هو الحمل والإنجاب فقط، ولا يوجد أدنى تلميح بأن دورها كله ينحصر فقط في رعاية أطفالها وتنشئتهم. فالقرآن الكريم يُظهر فقط أن المرأة (وحتى إن لم يكن كل النساء) هي النوع الوحيد من البشر الذي يتمتع بالقدرة على الحمل والإنجاب، ويوضح أيضاً أن هذه المقدرة لازمة وضرورية لاستمرار البشرية وبقائها. فهذه الوظيفة هي رئيسة فقط من أجل استمرار وبقاء الجنس البشري وعدم انقراضه. بمعنى آخر، بما أن المرأة هي النوع البشري الوحيد القادر على الحمل

---

(١٩) انظر: Translation by A. Yusuf Ali, *The Holly Qur'an: Text, Translation, and Commentary, U. S. edition* (Elmhurst, N. Y.: Tahrike Tarsile Qur'an, 1987).

والإنجاب، إذن، فهي الوحيدة القادرة على فعل العمل ذي الأهمية البالغة والأساسية للبشر أجمعين.

وبالرغم من أن القرآن الكريم لم يُلزم المرأة بأن تكون أمّاً أو تعمل عمل الأم، إلا أنه أيضاً شدّد على تبجيل الأم وتعظيمها، ومعاملتها بالعطف والمحبة، والشعور بالمسؤولية تجاهها: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً**﴾ (سورة النساء: الآية ١). ولطالما فُسِّرت هذه الآية للتنويه باحترام المرأة بوجه عام[٢٠]. وأنا أخص هذه الآية بأنها تُشير وتحث المجتمع على احترام المرأة بقدرتها على الإنجاب والتكاثر، تلك القدرة المطلوبة واللازمة دوماً لبقاء الجنس البشري، فأنا لا أقلل من قدر النساء واحترامهن كطبقة من المجتمع وكأفراد فيه، ولكني أركّز، من منظور القرآن، على أهمية عملية الحمل والإنجاب التي يقتصر أداؤها على المرأة فقط لا غير[٢١]. إن التبجيل والتعظيم الذي حث القرآن الكريم عليه تجاه المرأة التي تحمل وتلد يُساعد بوضوح في وصف الدور الذي يجب أن يؤديه الرجل في المجتمع ليحدث التوازن بين العلاقات الإنسانية من بني البشر[٢٢].

لا توجد أي وظيفة أخرى أو أي عمل مماثل يقتصر على أحد الجنسين دون الآخر سوى هذا العمل المبجّل. ويذكّرنا هذا بالاعتقاد الخاطئ الشهير بأنه طالما أن الرجال وحدهم «الأنبياء والرُّسل» هم القادرون على تحمّل مسؤولية إرسال الرسالة؛ لذا، فهي إشارة إلى اتصافهم بصفات خارقة، وتميّزهم دوناً عن غيرهم[٢٣]. فكل من

---

(٢٠) يجب ألا تغفل عن أنه في ترجمتي الحرفية؟﴿**وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ**﴾ (سورة النساء: الآية ١) أنه أيضاً قد تُستخدم أسلوباً مجازيّاً للتعبير عن رابطة القرابة (صلة الدم) بين العائلات بشكل عام.

(٢١) للمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، انظر: The discussion of Mary, Mother of Jesus, in chapter 2. (Not included in this excerpt-Editor).

(٢٢) سأتناول هذا الأمر تفصيليّاً أدناه.

(٢٣) هناك فرق بين الوحي، الذي هو عبارة عن التواصل الإلهي، والرسالة، التي هي التواصل الإلهي فيما يخص قدر البشر، والتي تشتمل أيضاً على وجوب نقل هذه المعلومات التي هي بالوحي إلى البشرية كلها.

الرجال والنساء قد شاركوا في التواصل الإلهي عبر تلقّيهم الوحي، بالرغم من أنه لا يوجد أي نموذج نسائي في القرآن لتحمّل مسؤولية الرسالة[٢٤]. ومع ذلك، فقد كان كل من اختيروا لحمل الرسالة وتحمّل مسؤوليتها كانوا أشخاصاً (أنبياءً) استثنائيين.

فهذه ليست جمعية بيولوجية من أجل الذكور لعرض دورهم الرئيس في المجتمع، وليُعبّروا عن المعايير والقواعد الكونية التي يجب أن يتبعها كل الرجال ويعترف بها كل النساء. ولكن في حقيقة الأمر، إن اختيار الله سبحانه وتعالى للرجال (الأنبياء والرُّسل) لأداء هذه المهمة العظيمة الشأن كان بسبب قوة تحمّلهم للمواقف الصعبة التي لا تستطيع تحمّلها النساء، فالرجال استطاعوا مواجهة تلك المصاعب العديدة التي تعرضوا لها عند عرض الدين الجديد، ومحاولة إقناع الناس بالرسالة. وهم، مع أنهم رجال أقوياء وغير عاديين، إلا أنهم كانوا فقراء الحال. ولكن إذا ما اختيرت النساء لهذه المهمة، فإنهن كُنَّ سيفشلن فشلاً ذريعاً، حيث إن المرأة لا تتمتع بقوة التحمل نفسها، والمقدرة على مواجهة الصعوبات مثل الرجل، إلى جانب أنها تعاني الإهمال الشديد، وعدم المراعاة، أو الاكتراث بها أو بمشاعرها أو بدورها، في معظم المجتمعات؛ فالأمر أكبر وأهمّ من مجرد تفضيل الله سبحانه وتعالى للرجل على المرأة، ولكنها إستراتيجية مهمة، وتخطيط مدروس ومُتقن[٢٥].

باستثناء الوظيفتين المذكورتين أعلاه، لا توجد أي وظيفة أخرى أو دور في المجتمع يقتصر على أحد الجنسين من دون الآخر، فأي دور آخر في المجتمع يتطلب مشاركة كاملة أو جزئية لكلا الجنسين معاً. ومع ذلك، فلا يزال في القرآن الكريم نطاق واسع من الاختلافات في الأدوار، وتمييز بين وظائف وغيرها بين أفراد المجتمع. وهناك بعض الأسئلة التي تطرح نفسها هنا: ما هي القيم المكتسَبة من وراء الاختلافات الوظيفية بين أفراد المجتمع الواحد؟ وهل ستحدد هذه التفريقات بين الأدوار والوظائف والقيم المكتسَبة من ورائهم قيماً معيّنة للرجال، وأخرى للنساء؟ وهل هذه القيم مذكورة في القرآن أم لا؟

---

(٢٤) من ضمن هؤلاء النساء: السيدة مريم ابنة عمران (وأم سيدنا عيسى)، والسيدة أم موسى (أم سيدنا موسى).

(٢٥) انظر، على سبيل المثال، سورة الحج الآية ٧٥: ﴿**اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلاً وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**﴾ (سورة الحج: الآية ٧٥).

فلقد استُخدمت آيات عديدة من القرآن الكريم بشكل متكرر، لتدعمهم في ادعائهم الذي يفتريه بعض الرجال بأنهم أقوى وأعلى شأناً من النساء من الناحية الفطرية، وأرفع منهن منزلةً. ولكن هذه الآيات التي يتحدثون عنها تشتمل على مصطلحين في غاية الأهمية، واللذين استُخدما في تلك الآيات ليُشيرا إلى القيم الكامنة في الاختلافات الوظيفية والأدوار بين الأفراد والجماعات رجالاً ونساءً. سوف أستعرض معكم هذين المصطلحين، وكيف أنهما قد وُظِّفا توظيفاً صحيحاً في القرآن الكريم وفي سياقه العام الذي يتسم بالعدالة والمساواة بين بني البشر أجمعين.

المصطلح الأول هو «درجة»، وجمعه درجات، يعني خطوة أو مستوى. لا توجد الدرجات بين البشر على وجه الأرض فحسب، ولكنها موجودة أيضاً بين الحياة الدنيا والآخرة[٢٦]، وبين الجنة والنار. أما المصطلح الثاني، فهو «فضَّل»، ودائماً ما يُستخدم مع مصطلح «درجات». ولقد ترجمت مصطلح «فضّل» «to prefer» بالإنكليزية، ويكون مصدره «تفضيل»، أي «PREFERENCE». وغالباً ما يُسمى التفضيل المُعطى من الله عز وجلّ «فَضْل»، التي تُترجم بالإنكليزية «God's benevolence».

الدّرجَة

يستطيع أي فرد أو مجموعة في المجتمع الارتقاء بمنزلته أو بمكانته «درجته» أكثر من غيره. والله سبحانه وتعالى يُحدد في كتابه العزيز، على سبيل المثال، الأشخاص الذين يستحقون علوّ منزلتهم ودرجتهم، فيقول سبحانه: **﴿لا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلّاً وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْراً عَظِيماً﴾** (سورة النساء: الآية ٩٥). ويقول جلّ جلاله: **﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾** (سورة التوبة: الآية ٢٠). ومع ذلك، يمكن المؤمن الحصول على المنزلة والدرجة التي يبتغيها عن طريق أداء

---

(٢٦) **﴿انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ (تَفْضِيلاً)﴾** (سورة الإسراء: الآية ٢١) (الأقواس التي تحدد بعض المصطلحات القرآنية من الكاتب، وليست من المحرر).

العديد من الأعمال الصالحة غير المحددة. ويمكنك الحصول على المزيد من الأمثلة عبر السور القرآنية الآتية: سورة طه الآية ٧٥، وسورة الأنعام الآية ١٣٢، وسورة الأحقاف: الآية ١٩.

إن التمييز بين الأفراد أو الجماعات على أساس «الأعمال» يؤدي إلى إحداث مشكلات عديدة تتعلق بالمرأة وقيمتها في المجتمع كفرد من أفراده. وبالرغم من أن القرآن الكريم لا يُميّز أحداً عن آخر، ولا يُفرّق بينهما إلا على أساس الأعمال الصالحة التي يؤديها الفرد، إلا أنه لم يُرسِ قِيَماً لبعض الأفعال، مما يُعطي مجالاً لكل نظام اجتماعي لوضع وتحديد القيم التي يرونها مناسبة لمختلف أنواع الأعمال. وبالفعل، قد فعلت المجتمعات هذا وطبقته تطبيقاً يناسبها؛ حيث ميّز كل مجتمع أعمال الرجال عن أعمال النساء.[٢٧] ولكن لا تزال هناك مشكلة، وهي أن أعمال الرجال دائماً ما ينظر المجتمع إليها على أنها أعمال أرفع شأناً، وأعلى قيمةً من أعمال النساء، من دون الاكتراث بالعدل في توزيع العمالة وتوظيفها[٢٨].

فالقرآن الكريم من جانب يُدعِّم التمييز بين أفراد المجتمع على أساس الأعمال الصادرة عنهم، ومن جانب آخر لم يُحدِّد القيمة الحقيقية من وراء تلك الأفعال. وسيؤدي هذا إلى التفسير بأن القرآن الكريم يُدعّم القيم المكتسَبة من الأفعال التي يُقرُّها أفراد كل مجتمع. وفي حقيقة الأمر، فإن القرآن الكريم بحياديته يسمح بالتغييرات الطبيعية التي تطرأ على المجتمعات.

وفي ما يتعلق بالـ «درجة» التي يصل إليها أفراد المجتمع عبر أعمالهم الصالحة، ومع هذا، فإن القرآن الكريم قد حدد العديد من الإشارات والدلائل التي سوف تؤثر على تقييم الأفراد في المجتمع. أولاً، إن أي أعمال مبنية على التقوى، هي ذات قيمة أعلى من غيرها. ثانياً، ﴿**وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً**﴾ (سورة النساء: الآية ٣٢). قد تكون الأفعال مختلفة، ولكن يكون الجزاء من جنس العمل، ويُكافأ كل امرئ وفقاً لأعماله؛ فلا يهم كيفية توزيع

(٢٧) انظر: Carol Tarvis and Carole Wade, *The Longest War: Sex Differences in Perspective*, second edition (Orlando, Fl.: Harcourt Brace Jovanovich, 1984), p. 3.

(٢٨) انظر: Tarvis and Wade, *The Longest War*, p. 20.

الأعمال بين الرجال والنساء في ظل مجتمع بعينه.

وهناك تضمين آخر هنا للآية الكريمة ﴿**نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا**﴾، والتي تُشير إلى أنه عندما يؤدي أي شخص مهام وأعمالاً صالحة في أي وقت، فسوف تُنسَب هذه الأعمال بشكل تلقائي إلى الجنس الآخر عندما يقوم بالأعمال بنفسها أيضاً. فعلى سبيل المثال، عندما قابل سيدنا موسى امرأتين من مَدْيَنَ؛ حيث يقوم الرجال فقط برعي الغنم، ولكن لأنه لم يكن في عائلتهما رجل قوي البِنية يؤدي مثل هذه المهمة وفقاً للعادات والتقاليد (وكان أبوهما شيخاً كبيراً)، فلقد أصبح مطلوباً من المرأتين الاعتناء بوالدهما المُسِنّ، ورعي الأغنام، والأعمال المنزلية الأخرى، بمعنى أن تُصبحا أكثر نفعاً لنفسيهما وللمجتمع.

فلم يُشَر مُطلقاً بأن أخلاق هاتين المرأتين غير حميدة، أو تفتقران إلى الآداب العامة عندما قامتا برعي الأغنام أو بمساعدة أبيهما، ذلك لأن أداء المهام الحياتية الضرورية لبقاء الإنسان واستمرار حياته، والتي من دونها يفنى الإنسان، تُعّد مسبقة ولها الأولوية عن تلك القوانين أو القيم التي يُقرّها أي مجتمع. وهناك مثل مشابه في الولايات المتحدة الأمريكية في فترة ما قبل القضاء على العبودية، عندما كانت المرأة السوداء تحصل على فرصة العمل بدلاً من الرجل، فكانت هي العائل الوحيد في الكثير من العائلات. فكان من المفترض أن تُكافأ تلك المرأة وتحصل على تقدير معنوي أو مادي في مقابل هذا العناء والجهد من العمل خارج المنزل، وإعالة أسرتها، إلى جانب دورها الأساسي في منزلها من الاهتمام بالزوج، وإنجاب الأطفال وتربيتهم ورعايتهم. ولو إن كانت هناك نظرة مجتمعية مرنة وتفهُّم على خروجها للعمل بهدف إعالة أسرتها والإنفاق عليها، لَكانت حصلت هذه المرأة على الكثير من حقوقها، بل وكانت قد كوفئت على هذه الأعمال البطولية. ولكن على النقيض، فلقد تحمّلت هذه المرأة العاملة والزوجة والأم جهداً مضاعَفاً، وعملاً مزدوجاً. وليس هذا فقط، بل تتعرض أيضاً للعنف والقهر من الزوج العاطل والغاضب من عدم حصوله على فرصة عمل، ومن ضياعه في المجتمع الذي لا يُقدّره.

فكل مجتمع يُوزِّع الأدوار ويُقسّم المهامّ، بين كلٍّ من الرجال والنساء بطريقة تتناسب مع كلٍّ منهما، بحيث يكون المجتمع ككل هو المستفيد الأخير، وذلك عن طريق اختيار الأمثل للقيام بهذه المهام، سواء أكان الرجل أم المرأة، من يقوم بدوره،

سوف يُنجز أفضل الأعمال وأمثلها. ولكن القرآن الكريم لا يُوزع الأدوار والأعمال بين الرجال والنساء في المجتمعات ويُكرههم على أدائها، ولا يُنشئ نظاماً موحَّداً في كل نظام اجتماعي، فهو لا يتجاهل التغييرات الطبيعية التي تطرأ على أي مجتمع؛ فالقرآن الكريم لا يُقر فقط بالتغييرات الطبيعية التي تطرأ على المجتمعات، ولكنه يُقر بالحاجة إليها، ويُطالب بها. ويتضّح ذلك حين قال الله عز وجلّ في كتابه العزيز إن الجنس البشري مُقسَّم إلى شعوب وقبائل ليتعارف الناس على بعضهم البعض، وعلى ثقافاتهم وعاداتهم وتقاليدهم المختلفة: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ (سورة الحجرات: الآية ١٣). ومن ثم، وبعد قيام الناس بأعمالهم وأداء مهامهم كاملةً، تُكافأ كل مجموعة وكل فرد فيها ـ سواء أكانوا رجالاً أم نساءً ـ ويُثابون على ما فعلوا.

ويُعد هذا المفهوم الاجتماعي الكوني المهم هو المبدأ العام للقرآن الكريم، فهو يسمح لكل مجتمع قائم على أفراد، ويحثه على تحديد الوظائف المختلفة والمميزة لكل فرد من أفراده، ولكنه في الوقت نفسها يُطبّق نظاماً واحداً فقط عن طريق الجزاء العادل لكل فرد أنجز عمله على أكمل وجه، الذي يمكن تطبيقه في جميع المجتمعات. ويُعدّ هذا أيضاً سبباً آخر لسكون بعض المجتمعات وإهمالها لدور المرأة، فالقرآن لم يحدد أدوارها خصيصاً، مثلما لم تأخذ الشعوب بعين الاعتبار جميعاً الاحتمالات الممكنة لتلك الأدوار.

أما إذا تحدثنا عن الدرجة التي «تُعطى» من الله عز وجلّ، فسنجدها أكثر توارياً (لحكمة يعلمها الله وحده) من تلك الدرجات التي ينالها الفرد مقابل أداء الأعمال غير المحددة. فهناك تمييز بينهم، قائم على أساس المعرفة، فيقول الله جل في عُلاه: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انْشُزُوا فَانْشُزُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ**﴾ (سورة المجادلة: الآية ١١)، ثم يقول سبحانه وتعالى في سورة يوسف: ﴿**نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ**﴾ (سورة يوسف: الآية ٧٦).

ويوجد أيضاً بين أفراد المجتمع الواحد اختلافات وتمييز اقتصادي واجتماعي،

فجميعهم لا ينتمون إلى الطبقة الاقتصادية أو الاجتماعية نفسها، ولكنهم درجات لا يُحددها إلا الله سبحانه وتعالى، إذ يقول الله عز وجلّ: ﴿**أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ**﴾ (سورة الزخرف: الآية ٣٢)[٢٩]. ومع ذلك، يتضّح أن الثروة أو الطبقة الاقتصادية العالية ليست سمة حقيقية للتمييز بين الأفراد، ولكنه تمييز عملي، واختلاف في وظيفة كل فرد ودوره، مثلما هو واضحٌ للبشرية أجمعها، ومثلما هي تمثِّل قيمة عالية في المجتمعات.

أما عن الدرجة التي يمنحها الله تعالى لمن يشاء، فهي تهدف إلى شيء آخر ذي مغزى، وهو اختبار البشرية أجمعها؛ حيث يُفضِّل الله عز وجلّ أُناساً عن آخرين بالدرجات ليختبر هؤلاء في شكر النعمة، وأولئك في الصبر على البلاء، فيقول الله جل في عُلاه في كتابه العزيز: ﴿**وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (سورة الأنعام: الآية ١٦٥).

وأخيراً، فإنه لمن الضروري مناقشة الآية الكريمة الوحيدة التي تُميِّز الرجل عن المرأة من حيث الدرجات، وتُعليه درجة عنها، فيقول عز وجلّ في القرآن الكريم: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحاً وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ (سورة البقرة: الآية ٢٢٨).

ولكن قد فُهمت هذه الآية الكريمة مثلما يريد أن يفهمها الرجال، أو بعضهم، لصالحهم، فقد استنتجوا منها أن تلك الدرجة التي فضَّل الله بعض الرجال بها عن بعض النساء في موقف معيّن هي موجودة دائماً وأبداً بين جميع الرجال والنساء، وفي جميع الأحوال بوجهٍ عام، وهذا بالطبع بعيد كل البعد عما تقصده الآية الكريمة. ومع ذلك، فالسياق المذكور في الآية الكريمة محدد وواضح، ألا وهو الطلاق، فالآية الكريمة توضّح أن للرجال على النساء درجة في سياق الطلاق فقط،

---

(٢٩) هذه إحدى الآيات التي تبرهن أن المجتمع الإسلامي يسمح بوجود طبقات اقتصادية.

وليس بوجه عامّ. فالدرجة التي يعنيها القرآن الكريم ويُشير إليها هي أن الرجل يستطيع طلاق زوجاته من دون الحاجة إلى مساعدة أحد، أو اللجوء إلى القضاء مثلما هو الحال مع المرأة عندما ترغب في الطلاق؛ فالمرأة على الصعيد الآخر لا تستطيع الحصول على الطلاق إلا باللجوء إلى السلطات المَعنية، القاضي على سبيل المثال.

وبإدراك التفاصيل التي ذكرناها أعلاه واستيعابها، تكون الدرجة في هذه الآية الكريمة مقصورة على السياق المذكور فقط(٣٠). فإن عملية تخصيص قيم وامتيازات غير محصورة على أحد الجنسين من دون الآخر، تتعارض مع مبدأ العدل والمساواة الذي يتخذه القرآن سبيلاً في ما يتعلق بالفرد، فكل نفس «روح» ستُجزى ما كسبت، أي كل شخص سيجني ثمار ما زرعه. ومع هذا، فقد افترض الرجال أن الآية الكريمة تنصّ على أن المجتمع قائم على التدرج الهرمي الذي يتخذ فيه الرجل أعلى نقطة فيه، وهذا هو ما يعتقده الرجال ويؤمنون به، بل ويريدون أن يُصدّقه الناس أجمعين. وأخيراً، فإن الآية الكريمة تنص على أن للنساء حقوقاً مثل التي عليهن، فيقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾، أو بالمسؤوليات التي يتحملنها في ما يتعلق بالمعروف؛ فمصطلح «معروف» قد ذُكر في مواقع أخرى مختلفة في ما يتعلق بالمعاملة تجاه المرأة في المجتمع. ولقد ترجمه محمد مارمادوك بكتال (بريطانيا، عام ١٨٧٥م ـ ١٩٣٦م) على أنه «طيبة»، ولكن تحمل هذه الكلمة معاني أشمل وأوسع من مجرد «طيبة»، فمصطلح «معروف» هو اسم مفعول مبني للمجهول من المصدر «يعرف»، وهكذا يمكن أن يكون معناه إشارةً إلى الشيء «الواضح» أو «المعلوم»، أو حتى الشيء «المقبول عُرفيّاً»(٣١). ومع ذلك، فإذا كنا نتحدث عن موضوع معاملة المرأة في المجتمع، فيمكن أن يكون لهذا المصطلح أبعاد أخرى أو معانٍ تُشير إلى المساواة، والدماثة، والنفع(٣٢).

---

(٣٠) أضف إلى ذلك أن الآيات السابقة ٢٢١- ٢٢٧ تتناول على مدى واسع تفاصيل متعلقة بالزواج، والطلاق، والنساء، والأرامل.

(٣١) انظر: Edward William Lane, *An Arab- English Lexicon* (London: Librairie du Liban, 1980), Part 5, p. 2017.

(٣٢) انظر: Milton J. Cowan, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 3rd edition, edited by Hans Wehr (Ithaca N. Y.: Spoken Language Service, 1976).

وفي سورة البقرة في الآية الكريمة نفسها: ﴿**وَالـمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحاً وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ (سورة البقرة: الآية ٢٢٨)، فقد مهّد الحديث بعبارة ﴿**وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾ بهدف الإشارة إلى أولويتها. بعبارة أخرى، فإن مبدأ المساواة والمعاملة العادلة هو أمر مقبول عُرفيّاً ومتفق عليه من الأفراد في مختلف المجتمعات. وبناءً على هذا المبدأ المتفق عليه، فإن حقوق وواجبات الرجال والنساء متساوية ولا يشوبها أي ظلم لأي طرف. مرة أخرى، إن هذا التعبير ينحصر في هذا المعنى فقط، ويُنظر له من منظور ضيق بدلاً من كونه مفهوماً عامّاً؛ حيث إن العُرف شيء نسبي يعتمد على الزمان والمكان.

فَضَّل

مثلما قصد الله سبحانه وتعالى في مبدأ «الدرجات» بتفضيل أشخاص على غيرهم، يقصد عز وجلّ الأمر نفسه بالنسبة إلى مصطلح «فضّل»، فهو أيضاً يُفضّل أفراداً ومجموعات على غيرهم بوضوح تام في القرآن الكريم. وتماماً مثل مبدأ «الدرجة»، فإننا سنتناول التفضيل الذي يقصده الله جل شأنه في ظل مصطلحات محددة وواضحة، وأسباب هذا التفضيل. فأولاً، فضّل الله سبحانه وتعالى البشر على بقية خلقه من حيوانات وطيور ونباتات وجمادات، ...إلخ. إذ يقول الله عز وجلّ في كتابه العزيز: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً**﴾ (سورة الإسراء: الآية ٧٠). ثم تأتي الدرجة الثانية عندما فضّل الله عز وجلّ مجموعة من الناس على مجموعة أخرى[٣٣]. وأخيراً، فقد فضّل الله بعض الأنبياء على غيرهم، مثلما يتضح في كتاب الله عز وجلّ حين يقول: ﴿**تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ**

---

(٣٣) على سبيل المثال، بنو إسرائيل كانوا مفضَّلين على سائر الخلق (المصطلح ذكر في الجزء الأول بلفظ ﴿**عَلَى الْعَالَمِينَ**﴾ في سورة البقرة الآيات ٤٧ و١٢٢، وسورة الأعراف الآية ١٤٠). هذا التفضيل غالباً ما يُفهَم على أنه قد تم اختيارهم كي يتلقوا الأنبياء والرسائل.

آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ (سورة البقرة: الآية ٢٥٣)، ويؤكد الله على هذا أيضاً عندما يقول جل شأنه: **﴿وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطاً وَكُلّاً فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ﴾** (سورة الأنعام: الآية ٨٦)، وهكذا في سورة الإسراء: **﴿وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُوراً﴾** (سورة الإسراء: الآية ٥٥). ومع ذلك، يجب أن يعلم الناس أن «التفضيل» ليس أمر مطلقاً، فإنه على الرغم من نص القرآن الصريح بأن الله تعالى قد فضّل بعض النبيين على بعض، إلا أنه ذكر أيضاً أنه «لا يُفرِّق» بين أحدٍ، منهم فيقول عز وجلّ: **﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾** (سورة البقرة: الآية ٢٨٥). وعندما استخدم القرآن الكريم «التفضيل»، فقد أشارت تلك الأمثلة كلها إلى أن التفضيل شيء نسبي يختلف باختلاف الأشخاص والأحداث، والزمان والمكان، وليس تفضيلاً مطلقاً كما يدَّعي البعض.

يهب الله سبحانه وتعالى مزيّة «التفضيل» ليس ثواباً أو جزاءً على الأعمال الصالحة التي يقوم بها البعض مثلما يُشير مبدأ «الدرجة»، ولكنها تُعطى لمن يشاء الله من أشخاص أو جماعات بهدف الاختبار، مما يعني أن يختبر الله قوة إيمانه من شكر للنعمة أو الجحود، أو على الجانب الآخر من الصبر على عدم العطاء من الله أو الكفر، مثلما هو الحال عندما وهب الله درجات لأُناس معيّنين ولم يُعطِ لآخرين. فالله وحده هو الذي يُعطي ويمنع، فـ «التفضيل» مزيّة من الله سبحانه وتعالى يعطيها لمن يشاء، وكيف يشاء، ولا يقدر أحد على منحها لأي أحدٍ كان؛ فالناس أجمعين لا يقدرون إلا أن يستقبلوا النعمة من الله ويشكروه ويحمدوه عليها. وإذا تعمقنا في مبدأ «التفضيل»، وخاصة بين الرجال والنساء، نجد أن الآية التالية مهمة للغاية ومحورية:

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيّاً كَبِيراً﴾ (سورة النساء: الآية ٣٤).

بالتأكيد، لا داعي للقول بأن هذه الآية الكريمة تشرح وتفسّر الكثير من الأمور المتعلقة بالرجل والمرأة أكثر من مجرد موضوع التفضيل بينهما، ولكنها بالفعل من أكثر الآيات أهمية؛ بل إنها الوحيدة المهمة التي تتناول بشكل مفصّل علاقة الرجل بالمرأة ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ**﴾. وقبل الشروع في مناقشة هذه الآية، أود توضيح أن هذه العلاقة قائمة على أساس أمرين، أولاً: أيُّ «تفضيل» قد أُعطي للرجل تحديداً، وثانياً: ما الذي يُنفقه الرجل من أملاكه لمساندة المرأة؛ فهذان الأمران هما ليسا إلا معايير ونماذج اقتصادية واجتماعية.

فكلمة «على أساس» التي استخدمتها كنت أعني بها الحرف «بـ» المذكور في كلمة «بما» في الآية الكريمة[٣٤]. ففي أي جملة، قد تشير كلمة «بما» إلى أن الصفات والمحتوى المذكور قبل «بـ» يُحدد على أساس ما سيأتي بعد «بـ». وفي هذه الآية، يكون الرجال قوّامين على النساء في حالة توفر الشرطين التاليين. أولهما، هو «التفضيل» الذي منحه الله إياه لحكمة لا يعلمها إلا هو، وثانيهما: هو إنفاق الرجل على المرأة بما يملك (وفي حال عدم توافر أحد الشرطين السابقين، فسيُصبح هذا الرجل غير «قوّام» على هذه المرأة)[٣٥].

إذن، فأهم ما في الأمر الآن هو لفظ «فضّل»، وهو ما سنشرحه تفصيليّاً. توضح الآية الكريمة أن الوضع أو العلاقة بين الرجل والمرأة قائمة على ما فضّله الله عز وجلّ. وأما ما يتعلق بالتفضيل المادي للرجل، فلا يوجد سوى آية قرآنية واحدة فقط تُشير إلى أن الله سبحانه وتعالى قد حدد نصيباً من المال للرجل أكثر من نصيب المرأة، ألا وهو الميراث[٣٦]. فقد حدد عز وجلّ أن نصيب الذكر يساوي ضِعف نصيب الأنثى داخل الأسرة الواحدة، فيقول سبحانه: ﴿**لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ**

---

(٣٤) باء السببية، معروفة في اللغة العربية بأنها تؤدي إلى سبب أو هدف، فهي تقيم علاقة شرطية بين أجزاء الجملة أو العبارة؛ فالجزء الأول يسمى الشرط، ولا يمكن ذكره بدون الجزء الثاني المسمى بجواب الشرط.

(٣٥) انـظـر: Azizah al- Hibri, "A Study of Islamic Herstory: or How Did We Ever Get into This Mess?" *Women and Islam: Women's Studies International Forum*, volume 5, number 2, 1982, p. 218.

(٣٦) سوف أتطرق إلى هذا الموضوع وأشرحه باستفاضة لاحقاً.

نَصِيباً مَفْرُوضاً﴾ (سورة النساء: الآية ٧). فإن قدر الميراث الـمُطلق لجميع الرجال لن يكون دائماً أكثر من نصيب النساء، حيث إن النصيب المحدد لكلٍّ منهما سيُحدَّد وفقاً لنصيب الأسرة بأكملها أو ثروتها. فضلاً عن أنه إذا كانت الآية الكريمة: **﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الـمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيّاً كَبِيراً﴾** (سورة النساء: الآية ٣٤)، تُشير إلى أن هناك تفضيلاً للرجل على المرأة في مسألة الميراث، فحتى هذا التفضيل المادي لن يكون مُطلقاً. يُعد هذا الارتباط هو الـمُفضّل؛ حيث إن الشرط الثاني «للقوامة» هو إنفاق الرجال من أموالهم على النساء. وبهذا، تكون العلاقة بين الحقوق والواجبات، وبين المميزات والمسؤوليات علاقة تبادلية، فالرجال يحملون على عاتقهم مسؤولية الإنفاق على نسائهم من أموالهم الخاصة. ولهذا السبب (الإنفاق على المرأة)، يُخصص الله سبحانه وتعالى لهم نصيباً من الميراث أكثر من نصيب المرأة التي لا تتحمل المسؤولية نفسها.

إلا أنه لا يمكننا تجاهل تفسير الكثير من الرجال الذين يعتقدون بأن المقطع أعلاه **﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾** إشارة ودليل على تفضيلهم وقوامتهم على النساء، وهو غير مشروط بشيء. فهم يؤكدون على فكرة أن الله سبحانه وتعالى قد خلقهم بمنزلة أعلى، وشأن أرفع من النساء من حيث قوة البنية، والعقل الأرجح. ومع ذلك، فهذا التفسير اللاعقلاني لا مبرر له، حيث إنه لا توجد أي إشارة في الآية الكريمة أو في غيرها توحي بتفوق الرجال وتميزهم جسديّاً أو فكريّاً(٣٧)، فضلاً عن أنه (التفسير) يتعارض كليّاً مع التعاليم الإسلامية كافة.

لا يجوز مُطلقاً أن يكون مصطلح «فضَّل» غير مشروط، ذلك لأن الآية الكريمة في سورة النساء: **﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الـمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيّاً كَبِيراً﴾** لا تخاطب الرجال جميعهم «الجمع المذكر»، ولا

---

(٣٧) انظر: Al- Hibri, "A Study Of Islamic Herstory" pp. 217- 218.

توضح لهم أنهم مفضّلون على النساء جميعهن «الجمع المؤنث»، ولكن الله جل في عُلاه استخدم لفظ «بعضهم» على «بعض»، وهكذا يختلف الأمر كثيراً. فلفظ «بعض» يتعلق أيضاً بما هو ملاحَظ وبوضوح في علاقات بني البشر رجالاً ونساءً مع بعضهم البعض، فالطبيعي هو أن «بعض» الرجال قد يتفوقون على «بعض» النساء في «بعض» الأمور. وليس الأمر أن «جميع» الرجال يتفوقون على «جميع» النساء في «جميع» الأمور، مثلما أن «بعض» النساء قد يتفوقن على «بعض» الرجال في «بعض» الأمور[٣٨]. فأيّاً كان الذي يفضّله الله على أحدٍ دون الآخر، فهو غير مُطلق.

فإذا كان ما فضَّله الله سبحانه وتعالى يقتصر على الأمور المادية فقط (وخاصةً الميراث)، إذن، فكَمُّ وكَيْفُ هذا التفضيل قد شُرح وفُسِّر في القرآن الكريم. حتى إذا كان التفضيل الذي فضلّه الله عز وجلّ أكثر من مجرد تفضيل في مسألة الميراث، فما زال الأمر يقتصر على «بعض» فوق «بعض»، ويتضح هذا أكثر عبر صيغة الكلام في السياق الآتي:

فالرجال «قوّامون» على النساء بما فضّل الله عز وجلّ بعض الرجال بأمور وأشياء أكثر من النساء، وبما أنفق هؤلاء الرجال على النساء من أموالهم الخاصة. وهكذا يكون الرجال كطبقة ليسوا «قوّامين» على النساء كطبقة[٣٩].

ومع هذا، فإن الفهم الصحيح لهذا التميز والتفضيل يتطلب شرحاً متعمقاً ومفصّلاً أكثر للفظ «قوّامون على»، ما المقصود به؟ وما معايير تطبيقه؟

وإذا بدأنا بمعناها أولاً، نجد أن بكتال قد ترجم مصطلح «قوّامون على» بـ «مسؤولين عن». ونجد ترجمة مختلفة عند أبي القاسم محمود الزمخشري (عام ١٠٧٥م ـ ١١٤٤م)[٤٠]، فيقول إن هذا المصطلح يعني أن الرجال مسؤولون عن شؤون النساء. أما أبو الأعلى المودودي (عام ١٩٠٣م ـ ١٩٧٩م)[٤١]، فيرى أن

---

(٣٨) لقد ترجمت كلمة «بعض» بمعناها المعروف الذي يساوي في اللغة الإنكليزية كلمة Some أو كلمة a portion of. هذا، وإن هناك استخداماً آخر لكلمة بعض بمعنى جمع المُذكَّر، وتساوي each other بدون تحديد جنس أو عدد معين. وبعبارات أخرى، فإن هناك هالات من الغموض تحيط بهذه العبارة، فهي قد تعني أيضاً أن النساء مُفضَّلات على الرجال.

(٣٩) انظر: Al-Hibri, "A Study of Islamic Herstory" p. 218.

(٤٠) **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** (بيروت لبنان: دار المعارف، [د. ت.])، الجزء ١ من ٤، ص ٥٢٣.

(٤١) المصدر نفسه، المجلد ٢، ص ١١٧.

«الرجال قائمون على شؤون النساء؛ لأن الله قد جعل أحدهما (الرجل) أسمى وأعلى منزلة من الآخر (المرأة)..».. وتعترض عزيزة الهبري (ولدت بلبنان عام ١٩٤٣م) على أي ترجمة تُنوه بأن الرجال هم الذين يحمون المرأة من أي شر، ويحفظونها من أي أذى، ويُراعون شؤونها وأمورها، حيث إن الفكرة الرئيسة هنا هي توجيه الرجل للمرأة أخلاقيّاً ومعنويّاً، وأيضاً رعايتها والاهتمام بشؤونها[٤٢]. وكذلك بسبب:

أن المرأة المسلمة قد لا تستطيع تقرير مصيرها، أو لا تعلم ما يجب فعله، وما لا يجب فعله، وذلك لا يحدث إلا تحت ظروف شديدة ومعيّنة ونادرة (مثل فقدان العقل)... إلا أن الرجال قد استخدموا هذه المسألة كي يمارسوا سلطات مطلقة على المرأة. وليس هذا فقط، فلقد استغلوا هذه الفكرة ليزعموا بأن الرجال بطبيعتهم، ومثلما خلقهم الله ذوو منزلة أرفع من المرأة[٤٣].

وهناك بعض الأسئلة التي تفرض نفسها في ما يتعلق بمعايير تطبيق تلك القوامة: فمثلاً، هل جميع الرجال قوّامون على جميع النساء، أم أن القوامة يقتصر تطبيقها على أفراد الأسرة الواحدة، بمعنى أن الرجال في الأسرة (الأب أو الزوج أو الابن أو الأخ) قوّامون على النساء في الأسرة نفسها (الأم أو الزوجة أو الابنة أو الأخت)؟ أم إن الأمر أكثر تقييداً، بحيث يكون تطبيقها مقتصراً على الأزواج فقط، يعني جميع الأزواج قوّامون على جميع النساء؟ فلقد تطرقنا إلى كل تلك الاحتمالات التي يمكن أن تدور في أذهاننا جميعاً؛ كي نقتل الموضوع بحثاً من أجل الوصول إلى أقرب تحليل وتفسير لمصطلح (قوّام).

وبوجه عام، يرى أحد علماء الدين[٤٤] أن الله قد «فضّل» جميع الرجال على جميع النساء تفضيلاً غير مشروط، وليس هذا فقط، بل يعتقد أيضاً أن قوامة الرجل

---

(٤٢) انظر: Al- Hibri, "A Study of Islamic Hestory" p. 217

(٤٣) انظر: Ibid., p. 218.

(٤٤) على سبيل المثال، أود أن أُدرِج بكتال؛ لأنه ترجَم هذه الفقرة ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ**﴾ على أساس أنها غير مقيدة. ولقد نص الزمخشري في كتابه **الكشاف**، الجزء الأول، الصفحة ٥٢٣، أنه يؤمن بتفضيل الله للرجال على النساء. ولقد نص عباس محمود العقاد في كتاب **المرأة في القرآن** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٢م)، الصفحة ٧، على الشيء نفسه. وأخيراً، فلقد فسَّرها المودودي بالطريقة نفسها.

على المرأة ليست محصورة في نطاق الأسرة فقط، مثل الرجل على زوجته أو الأخ على أخته، ولكن يؤمن بتطبيقها على نطاق المجتمع بأكمله. فهو مؤمنٌ بأن الرجال ذوي القدرات الاستثنائية الخارقة قوّامون على النساء، تلك المخلوقات الضعيفة التي لا حول لها ولا قوة، والتابعة للرجل العظيم.

ويعتقد سيد قطب[٤٥]، الذي سوف أتناول شرحه بالتفصيل، بأن القوامة أمر يخص الأسرة في المجتمعات. فهو يرى أن الآية الكريمة في سورة النساء تتحدث فقط عن القوامة بين الزوجين وقوامة الزوج على زوجته، وليس على النطاق الأوسع، قوامة جميع الرجال على جميع النساء؛ فهو يؤمن بأن الإنفاق على النساء، ورعاية شؤونهن تعطي مزيّة القوامة للرجال عليهن.

فقد حدد البُعد الأساسي للقوامة، وأيقن أن الهدف الرئيس منها هو الإعالة المادية، وإنفاق الرجل على المرأة مادياً. فيُعلل قطب رؤيته بأن القوامة في الآية الكريمة مقصورة على الزوج وزوجته فقط، بأن بقية الآية تتحدث عن تفاصيل أخرى وأمور تتعلق بالعلاقة الزوجية. فضلاً عن أن الآية الكريمة: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيّاً كَبِيراً**﴾ (سورة النساء: الآية ٣٤)، قد استخدمت صيغة المثنى في سياق الحديث، مما يُشير إلى أن الخطاب موجَّه إلى الزوجين، الاثنين. ومع ذلك، فإن الآيات السابقة كانت تناقش المصطلحات المتعلقة بعلاقة أفراد المجتمع من الذكور مع أفراده من الإناث.

فأنا أطبق تلك الآية على نطاق المجتمع بأسره، ولكن ليس على أساس تفوق الرجل على المرأة، أو لأن نصيبه في الميراث ضِعف نصيب المرأة، ولا لتفضيل الله عز وجلّ للرجال عليهن؛ ولكني أود أن أتحرر من هذا النطاق الضيق إلى النطاق الأوسع، ألا وهو أن أمتد بعلاقة الزوج والزوجة العملية، والتي يقدمها سيد قطب، إلى علاقة أنفع وأكمل بين الرجل والمرأة بصفة عامة ليعود النفع والخير على المجتمع بأكمله. فإن أكثر ما يعنيني الآن هو حق المرأة في الإنجاب، الذي يترتب عليه واجباتها ومسؤولياتها تجاه هذا الحق.

---

(٤٥) انظر: الزمخشري، **الكشاف**، مج ٢، ص ٦٤٨-٦٥٣.

ويوضح سيد قطب قائلاً:

«إن الرجل والمرأة من صنع الله الخالق، والله سبحانه وتعالى لا يظلم أحداً من خلقه»(٤٦). فكلاهما، الرجل والمرأة، الفردان اللذان تقوم عليهما إحدى أهم المؤسسات الحياتية في المجتمع، وهي الأسرة. فالأسرة تبدأ نشأتها بزواج الرجل من المرأة وهكذا تتكون الأسرة التي هي عماد المجتمع، ومن داخل كل أسرة تُحدَّد مسؤوليات كل فرد من أفراد هذه الأسرة. وبالتأكيد، وللأسباب البيولوجية الظاهرة، فإن عملية الحمل والإنجاب هي مسؤولية المرأة وحدها لا يشاركها فيها أحد، ولكن هذا لا يمنع أن يساعد بقية أفراد الأسرة الأم الحامل أو المُرضِعة، أو التي ترعى الصغار بأي شكل من أشكال المساعدة.

ولا يجوز إنكار تلك المسؤولية العظيمة من إنجاب الأطفال، فبسببها وحدها تبقى الإنسانية وتحمي نفسها من انقراض الجنس البشري. ومن عظمة تلك المهمة، تتطلب هذه المسؤولية من حاملها، المرأة، أن تتحلى بالقوة البدنية، والقدرة على تحمّل معاناة الحمل وآلام الولادة، والذكاء في التعامل مع الآخرين، وفي ترتيب الأولويات، والاعتناء بطفلها، وكذلك يجب أن تتمتع تلك المرأة بالإدراك المتعمق لالتزامها وتعهدها بإتمام تلك المهمة الشاقة(٤٧). والآن، وبعد عرض جوانب هذه المسؤولية المهمة والشاقة التي تتحملها المرأة وحدها، يا تُرى ما هي مسؤولية الرجل ودوره في نطاق أسرته والمجتمع؟ ولأنه سبحانه وتعالى هو العدل، ومن أجل إحداث التوازن والمساواة بين الأدوار، فكان يجب أن تكون مهمة الرجل ودوره في المجتمع البشري تتسم بالأهمية البالغة نفسها لبقاء واستمرار الجنس البشري. لذا، فقد حدد الله جل في عُلاه مسؤولية الرجل ومهمته في القرآن الكريم، وأسماها بالقوامة، وذلك بهدف مساعدة المرأة وعدم الإثقال عليها بمهام أكثر ومسؤوليات أكبر من طاقتها؛ لتستطيع إتمام المهمة الأساسية التي وُكلت لها على أكمل وجه، والتي لا يستطيع أحد غيرها إنجازها.

وبطريقة مُثلى، يجب على الرجال في المجتمع مساعدة المرأة في إنجاز مهمتها

---

(٤٦) انظر **في ظلال القرآن** لسيد قطب، المجلد ٢، ص ٦٥٠.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٦٥٠.

الرئيسة والمهمة عن طريق توفير كل ما تحتاجه لإتمام هذه المهمة بنجاح ومن دون معاناة أو جهد إضافي، ونقصد بهذا الحماية البدنية من الرجل، إلى جانب توفير المتطلبات الغذائية اللازمة، والإعالة المادية. وفي حال عدم توفر المساعدة اللازمة من الرجل، والتي تتمثل في ما سبق، فسيقع الظلم ومن دون شك على كاهل المرأة بكل ما تتحمله من مسؤوليات ومعاناة[٤٨].

يُشكل هذا الوضع الـمُحتمل علاقة متساوية ومتبادلة بين الرجل والمرأة، والتي يعتمد فيها كل منهما على الآخر، ولكن وللأسف، مثل هذه العلاقة لا تقوم في واقع تلك الأيام التي نحياها. فتُرى ماذا يحدث؟ وما هي العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة في الدول التي تعاني الكثافة السكانية مثل الصين والهند؟ وماذا يحدث في المجتمعات الرأسمالية مثل الولايات المتحدة الأمريكية، والتي يكون فيها دخل الفرد الواحد لا يكفي للعيش حياة كريمة ومرفَّهة إلى حدٍّ ما؟ وما إذا كانت المرأة عاقراً، ولا تستطيع إنجاب الأطفال، هل سيكون عليها قوامة الرجل نفسها مثل باقي النساء؟ وما الذي سيحدث إذا اختل مبدأ توازن المسؤوليات حينما لا يستطيع الرجل الإنفاق على أهل بيته، أو توفير متطلبات الحياة اليومية، من ملبس، ومأكل، ومأوى، مثلما كان الحال أثناء فترة ما قبل القضاء على العبودية في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً؟

فكل تلك القضايا والمشكلات القائمة أو المحتملة لا يمكن حلّها بالفهم الضيق، والاستيعاب الحرفي لآية القوامة في سورة النساء، بل يتطلب الموقف النظر من منظور أوسع، وبشكل أكثر عقلانية ورزانة، ومن الجوانب كافة. وعليه، يجب على البشر أجمعين إعادة قراءة القرآن الكريم وتفسيره وفهمه واستيعابه من منطلق العلاقة التبادلية بين الرجال والنساء، والمسؤوليات المتبادلة والمتوازنة، والتي عن طريقها سينشأ مجتمع ناجح، وناضج يستطيع أفراده تحمُّل المسؤولية كاملةً سويّاً. فتلك الآية الكريمة تفرض، وبطريقة مثالية تتسم بالذكاء، على الرجل والمرأة معاً المسؤولية المشتركة في تأسيس مجتمع متوازن وناجح وعادل في الحقوق والواجبات لأفراده كافة. فهذه المسؤولية ليست بالإمكانات البيولوجية، أو السمات الجسدية، أو بالقدرات الفطرية، ولكنها يجب أن تُحمل وتُنجز في ظل القيم والعقل والمساواة.

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٦٥٠.

وكذلك يجب على أفراد المجتمع تشجيع وتقوية أي سلوك من أي فرد يميل نحو تحمّل المسؤولية، ويرغب في ذلك، وسيكون من السهل الكشف عن النماذج التي لا تُطبق هذه القواعد أو لا تتحمل المسؤوليات.

ومع ذلك، لا يجوز حصر مثل هذا السلوك الذي يتصف به الرجل على القوامة المادية، والإنفاق على الأسرة فحسب، بل يجب النظر إلى القوامة والمسؤولية تجاه الأسرة والمجتمع من المنظور الأوسع، بحيث يطبق الرجل قوامته على المرأة معنوياً، وأخلاقياً، وفكرياً، ونفسياً، ومن الجوانب الحياتية للإنسان كافة. ومن هذا المنظور الجديد لمفهوم القوامة الذي ينتهجه الرجل، سوف يُيسَّر عليه تطبيق خلافته واستمرارها في الأرض كما أمر الله سبحانه وتعالى خلقه أجمعين. ومثل هذا السلوك سوف يساعد في القضاء على روح المنافسة غير الشريفة، والتفكير الوصولي، والرغبة في الحياة المرفهة الرغدة دون تحمّل أدنى مسؤولية تجاه أي شيء، الذي بدوره سوف يُدمّر أي مجتمع بدلاً من ترقيته والعلو به. فلقد تحفّز الرجال لاستكمال وصايتهم في الأرض عبر تحملهم المسؤولية تجاه المجتمع، وخاصةً مع علاقاتهم بالنساء، منجبات الأطفال ومربياتهم. فما تعلّمته المرأة في تحمّلها لمسؤولية إنجاب الأطفال وإنشائهم نشأةً صحيحةً، بدأ الرجل في تجربته وتطبيقه عبر سلوكه تجاه المرأة ومعاملته لها.

الفصل الخامس عشر

محمد شحرور ـ الإسلام والمؤتمر العالمي للمرأة في بكين عام ١٩٩٥م

وُلد محمد شحرور بسوريا عام ١٩٣٨م، حيث تلقى تعليمه الابتدائي ثم الثانوي بإحدى المدارس في دمشق. وعندما بلغ التاسعة عشرة من عمره، سافر شحرور إلى موسكو ليدرس الهندسة. وعلى الرغم من كونه غير ماركسي، إلا أن النظرية الماركسية، وأسلوب ممارستها، واتباع منهجها قد أثارت فضوله واهتمامه لدرجة أن البعض قد اتهمه باعتناقه للفكر الماركسي، الأمر الذي لعب دوراً مهمّاً وفعّالاً في تكوين قالب كتاباته التي تتعلق بالموضوعات الإسلامية.[١] وفي عام ١٩٦٤م، وبعد انتهاء دراسته في موسكو، عاد شحرور إلى سوريا، وأمضى هناك أربع سنوات، إلا أنه سافر مرة أخرى عام ١٩٦٨م كي يحصل على درجة الماجستير والدكتوراه في ميكانيكا التربة وهندسة الأساسات بجامعة دبلن بأيرلندا. وفي أعقاب عودته إلى سوريا عام ١٩٧٢م، عُيِّن مدرساً في كلية الهندسة المدنية، جامعة دمشق، لمادة ميكانيكا التربة، ثم أستاذاً مساعداً، ثم افتتح مكتباً هندسيّاً استشاريّاً لممارسة المهنة كاستشاري منذ عام ١٩٧٣م. وما زال يمارس الدراسات والاستشارات الهندسية في مكتبه الخاص في حقل ميكانيكا التربة والأساسات والهندسة إلى الآن. وقدّم وشارك في استشارات فنية لكثير من المنشآت المهمة في سوريا. وقد قدّم الدكتور محمد شحرور في أول كتاباته وأعماله كتاب **الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة**، نظرة جديدة للإسلام، تنطلق من خصائص اللسان العربي، ووقوفاً على الأرضية الفلسفية والمعرفية للقرن العشرين. وقد حصل هذا الكتاب، الذي يبلغ عدد صفحاته أكثر من ثمانمائة صفحة وكان

(١) لقاء مع ديل إيكلمان، وصادق سليمان في دمشق، ٢٢ مارس/آذار ١٩٩٦م.

ثمنه يساوي نصف راتب موظف متعلّم في سوريا تقريباً، على أعلى نسبة مبيعات في أرجاء الوطن العربي عقب نشره مباشرةً في عام ١٩٩٠م[٢]. وقد استخدم شحرور في كتابته لهذا الكتاب اللغة المعاصرة والاستعارة المتكررة، والمقارنات بين الهندسة والعلوم، وقد اقترح أنه لا يجوز للناس قراءة القرآن الكريم وتفسيره على أساس منشورات الفقهاء في القرون الماضية، ولكن يجب أن يُقرأ القرآن مثلما علّمنا رسول الله، عليه الصلاة والسلام، قبل وفاته مباشرةً، وعرّفنا كيفية قراءته وفهمه فهماً صحيحاً[٣]. ويُعدّ المقال التالي المترجم ردّاً على بعض الأسئلة المكتوبة، التي طرحها محرر في جريدة كويتية، كان يُدافع عن حق المرأة المسلمة في مؤتمر الأمم المتحدة الرابع للمرأة، المنعقد في بكين، عاصمة الصين، عام ١٩٩٥م. ويوضّح هذا الكتاب أكثر من باقي كتبه[٤] كيفية استشهاد شحرور بالنصوص القرآنية، وتفسيره لها لمعالجة القضايا الاجتماعية والدينية المعاصرة.

فبالتأكيد أرى أن هناك حاجة ماسّة إلى عقد مؤتمرات مهمة مثل هذا المؤتمر، حيث إن مثل هذه القضايا تعني كلّاً من الرجل والمرأة على حدٍّ سواء، فيجب العلم بأن حقوق الإنسان تُنتهك في العديد من الدول، حيث إن الطغيان والقهر السياسي هما أهم وأول مظاهر الاستبداد في تلك البلاد. فمن حيث المفهوم التاريخي البحت، يرى المؤرخون أن المرأة تقع تحت شكلين من أشكال القهر والاستبداد. الشكل الأول هو الخضوع والإذعان سياسيّاً، واقتصاديّاً، واجتماعيّاً، ولكن يشاركها الرجل في ذلك. أما الشكل الثاني، فهو أنهن يعشن في مجتمع ذكوري من الدرجة الأولى،

---

(٢) انظر: Dale F. Eickelman, "Islamic Liberalism Strikes Back," *Middle East Studies Association Bulletin*, volume 27, number 2À December 1993, pp. 163- 168; peter clark, "The Shahrur Phenomenon: A Liberal Islamic Voice from Syria," *Islam and Christian-Muslim Relations*, volume 7, number 3, October 1996, pp, 337- 341.

(٣) انظر **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، محمد شحرور (دمشق: الأهالي للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٩٠م)، ص ٤٤.

(٤) بالإضافة إلى كتاب **الكتاب والقرآن**، فإن شحرور هو مؤلف كتاب **دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع** (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، عام ١٩٩٤م)، الذي يحتوي على مقدمة بها ردود على منتقديه في الكتاب الأول، الصفحات ١٢- ٤٦؛ وكتاب **الإسلام والإيمان: منظومة القيم** (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، عام ١٩٩٦م).

فإن الإحصاءات العالمية تُشير إلى أن المرأة لا تمتلك سوى ١/١٠٠٠ من إجمالي الثروة العالمية، فضلاً عن أنهن يحصلن على نسبة ١٠ بالمئة من إجمالي الأجور بالرغم من أنهن يمثلن ٥٠ بالمئة من التعداد السكاني في العالم. يسود هذا الوضع في العديد من البلدان بغض النظر عن الدين الذي يعتنقه أفراد تلك المجتمعات. وكما كتب ابن قيم الجوزية (١٢٩٢م ـ ١٣٥٠م): «أينما وجد العدل، فثَمَّ شرع الله».

إن الله عز وجلّ هو رب العالمين، ورب الناس أجمعين، وكل الناس إخواننا في الدين وسواءٌ لنا في كل شيء؛ حيث إنهم خلق الله سبحانه وتعالى كما نحن كذلك. فإن عدل الله يُطبق عن طريق عباده عندما ينعقد مؤتمر مثل الذي انعقد في بكين أو في أي مكانٍ آخر، المهم هو أن يهدف إلى محاربة الظلم والفساد والقهر والاستبداد. ولا شك أن مؤتمراً فعّالاً مثل هذا المؤتمر يدعم ويُحفّز الناس على استيعاب مبدأ العدالة والمساواة وتحقيقه، فإن أطياف المجتمع كافة، ومختلف الشعوب والبلدان يتشاركون في الرغبة نفسها من حيث تحقيق العدالة والمساواة بين بني البشر. ومن أهم الوسائل لتحقيق التواصل الفعّال بين مختلف الناس هو فتح باب النقاش في كثير من الشؤون والقضايا الشائكة، والاستماع إلى مختلف الآراء والاقتراحات؛ للوصول إلى الحل الأمثل الذي سوف يُخلّص مجتمعاتنا من الظلم والقهر والاستبداد. إن أساس هذا البحث هو كل من العدل والإسلام، ولكن، وللأسف الشديد، نحن نواجه في مجتمعاتنا الكثير من أوجه العنف، والقهر، والظلم، والاستبداد التي تفشّت في مجتمعاتنا، والتي يجب علينا محاربتها والقضاء عليها، سواء أكانت هذه الأوجه الشاذة عن مبادئ الإسلام والإنسانية كائنة بين الشعوب، أو الأفراد، أو بين الرجال والنساء.

ولهذا السبب، لن يُعارض أيٌّ كان تلك المؤتمرات المنفردة التي تنعقد للنساء، أو للرجال، أو للأطفال، سوى من كان ضيق الأفق ومحدود البصيرة، وليس لديه الوعي الكافي بالثورة المعلوماتية التي وقعت في النصف الثاني من القرن العشرين، ومدى تأثيرها على الشعوب والمجتمعات كافة، تلك الثورة التي عملت على تقصير المسافات، بحيث جعلت العالم كله يبدو وكأنه قرية صغيرة. فمثل هذا الشخص لا يعي أن زمن إخفاء المعلومات عن الناس قد ولّى، ولا يُدرك أن زمن منع الناس من قراءة الحقائق، والاستماع إلى الأدلّة، ومشاهدة الأحداث والوقائع قد ذهب ومضى. فلقد وهبت لنا تلك الثورة المعلوماتية قيمةً ثمينة، ألا وهي العلم والمعرفة، حيث

ساعدتنا على التحرك نحو الأمام، نحو مستوى جديد من الوعي وإدراك الحقائق من حولنا، بل ودفعتنا إلى عهد مختلف من حرية التعبير عن الآراء، واتخاذ المواقف الصارمة اللازمة ضد المُخطئ، ووجود منصات للحوارات والمناظرات، وكل هذا في ضوء سماع رأي الآخر، واحترام وجهة نظره، وعدم الحجر عليه.

يُمثّل مؤتمر بكين العالمي المَعنيُّ بحقوق المرأة مرحلة التعبير عن الرأي على الملأ، والسماع لآراء الآخرين، والاعتراف بكينونتهم. مثل هذه النتيجة الإيجابية لا تُعد غريبة أو جديدة على معتقداتنا كمسلمين، فنحن لن ننسى أبداً تلك الشعارات ـ السياسية والفكرية والاجتماعية ـ التي بها واجه النبي، (ﷺ)، الكفار: «لا تحُولوا بيني وبين الناس»، فكل من العنف والإكراه لا يتحكّم في قناعات الناس، لكن الحوار والنقاش الودي السلمي هو ما يؤدي إلى إقناع الناس، ويساعدهم على التوصل إلى الحقائق، وتحقيق الأهداف المنشودة. إن النقاشات والحوارات المفتوحة لا تُمثّل أي عامل من عوامل الخوف لدينا كمسلمين، فالخوف ما هو إلا نتاج عن ضعف الثقة بالنفس، والفرضيات الضعيفة التي لا يمكنها أن تثبت صامدة في الحوار مع الآخرين. أما نحن ـ والحمد لله ـ فلدينا من الثقة في النفس ما يكفي، مما يمكّننا من مواجهة الآخرين دون خوف أو بواعث تشكيك.

يجب أن يكون المبدأ الثابت والقائم على أساسه هذا المؤتمر هو قبول كل الفِرق المشاركة فيه بغضّ النظر عن اختلافاتهم العقائدية، أو توجهاتهم، أو المفاهيم التي يعتنقونها. وهذا هو تحديداً ما أشرت إليه في تعليقي عن حرية التعبير عن الآراء، واحترام وجهات نظر الآخرين.

إن مشاركة منظمات الشذوذ الجنسي والمتاجرين بالشرف في الجدالات حول قضايا المرأة ـ وأنا أشير إلى الجدالات فقط ـ لهو أمر مشروع جملةً وتفصيلاً، فهذا المؤتمر غير قادر على إصدار قرارات مُلزِمة، أو أن يتبع معايير معيّنة لحل مشكلات المرأة في كل الأحوال.

فإنّي أتحدث عن مؤتمر عالمي يدور حول قضايا المرأة، الذي يُشارك فيه أكثر من خمسين ألف شخص، قد يكون فيهم الشواذ جنسيّاً والمتاجرون بالشرف ـ بل إنه قد يكون هناك مؤسسات تمثلهم ـ ولكن هذا المؤتمر لا يُمثل تجمعاً للعاهرات، سواء من حيث الجوهر أو الشكل.

إن كلاًّ من الشهوات، والمتاجرة بالشرف، والشذوذ الجنسي، لهي أمور قديمة قِدم الدهر، وستظل موجودة ومتجددة في المستقبل أيضاً. ومن جانبنا، فنحن نحمل راية الدين الصحيح، ونؤمن بوجود التعايش بين الخير والشر غير القابلين للانفصال. فقد ربط الله بينهم في ظاهرة الموت بحكمته، فيقول في كتابة الكريم: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الـمَوْتِ وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ**﴾ (سورة الأنبياء: الآية ٣٥). وبعبارة أخرى، طالما أن هناك حياة وموتاً سيكون هناك خير وشر. وهذا يوجب علينا أن نتخلى عن فكرة قدوم اليوم الذي يكون فيه كل الناس على وجه الأرض مؤمنين، أو أن كل الناس سيكونون ملحدين، أو أن كل النساء سيُصبحن عفيفات.

يجب أن نفرق بين توصيات المؤتمر من جهة، وبين الحلول المستخلَصة من جهة أخرى. ولا يسعنا في هذا المقام سوى أن نشير إلى أن هناك أمراً آخر هامّاً لا يمكننا تجاهله، فهناك أمور مثالية عُليا، ووصايا وقوانين أخلاقية عامة بموجبها يجتمع الناس معاً. فهذه الأمور المثالية العُليا والوصايا، والقوانين الأخلاقية العامة لا تستلزم النقاشات في المؤتمرات والاستفتاءات، بغضّ النظر عن العقائد الدينية أو السياسية أو الوطنية.

فإني لا أعتقد أن الناس في هذا المؤتمر يرغبون في الحديث عن قضايا شهادة الزور، أو عقوق الوالدين، لمناقشتها والتصويت عليها، فمثل هذه القضايا لا تتطلب الخوض في تشاورات أو جدالات. فقوانين المبادئ الأخلاقية الدينية شاهد على مثل هذه الأمور، بالإضافة إلى أن المبادئ الدينية أكثر جوهرية من نظيراتها السياسية أو الاقتصادية.

إن العديد من النساء المبجَّلات البارزات يشاركن في مؤتمر بكين، وإني أرى أن هناك حاجة ماسة للنساء المسلمات أن يشاركن معهن سواءً بسواء؛ حتى يكون لهن أن يعترضن بحججٍ مقبولة ضد هذه التوصيات التي تنتهك القوانين الأخلاقية والـمُثل العليا. إنه لمن حق المرأة المسلمة أن تتناول هذه المواقف المعارضة في مثل هذه المؤتمرات.

عندما أؤكد أن الـمُثل العليا والقوانين الأخلاقية قائمة على قاعدة أساسية لدى الإسلام المعاصر، فإنني بهذا أشير إلى الحاجة الماسة إلى الابتعاد عن جعل الأحكام الفقهية أساساً للنقاشات. وهناك سببان يوجبان على أن الأحكام الفقهية، وخصوصاً

تلك المتعلقة بالمرأة، لا تصلح لأن تكون أساس النقاشات. السبب الأول أن المسلمين يختلفون في ما بينهم حول هذه الأحكام الفقهية. والسبب الثاني أن تلك الأحكام الفقهية تتلوَّن بالطابع التاريخي، وتتأثر بالمجتمع الذي وُجدت فيه؛ فضلاً عن أن هذه الأحكام قد زُيِّفت بسبب الاستبداد السياسي من جانب، والهيمنة الذكورية من جانب آخر. وخير مثال على ذلك، يخص المرأة، هو زواج المتعة [هو نوع من الزواج المؤقت قائم على عقد مؤقت يشيع بين أوساط الطائفة الشيعية من المسلمين]، هذا النوع من الزواج الذي أقره بعض المسلمين، ورفضه آخرون.

فأنا أزعم أن الاستمرار في تطوير الأحكام الفقهية أمر مشروع، ولكن ليس في جوهر الفقه الإسلامي أو الشرع، أو الأمور المتعلقة بوضع المرأة. كما أنني على قناعة تامة بأن هذا التطور في الأحكام الفقهية يجب أن يشمل الأمور المتعلقة بالرجال والمجتمع ككل، بناءً على المقدمات المنطقية الآتية:

١- التفريق بين الحلال والحرام، والمسموح والممنوع، والإيمان بأن الإسلام دين متوافق مع الطبيعة البشرية؛ فالمبدأ الأول في الإسلام أن الأصل في الشيء الإباحة.

٢- الأصل في التحريم هو الله، عز وجلّ، وما على الإنسان إلا أن يسمح أو يمنع. تأمل قول الله تعالى: ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دين الحق**﴾ (سورة التوبة: الآية ٢٩)، فالأمر بالحرب في هذه الآية قائم على افتراضين أساسيين: الأول [كما هو واضح من المعنى الحرفي للآية ـ المحرر تشارلز كروزمان] أن القتال يحتمل جانبين، والثاني هو أن الجانب الآخر من غير المسلمين هو الباغي. وهذه الفرضية مستمدة من قوله تعالى: ﴿**الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**﴾ (سورة البقرة: الآية ١٩٤)، فالأمر صادر في حق هؤلاء الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر. وهؤلاء هم الملحدون الذين لا يعطون بالاً إلى ما حرّم الله ورسوله. وهناك ملحوظة مهمة وأخيرة في قوله تعالى: ﴿**مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ**﴾، فكل من تحريم الله ورسوله يتوافق أحدهما مع الآخر. وهذا يعني أن الرسول يُحرِّم ما حَرَّمه الله عز وجلّ، ولكن إذا كان

الرسول يُحرِّم من ذات نفسه، لَكانت الآية تقول: «ما حرم الله وما حرم رسوله». وتؤكد الآية الأولى في سورة التحريم هذه الحقيقة: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (سورة التحريم: الآية ١)، فلا يحق لأي من كان، تحريم ما شرعه الله. نفهم من هذا أن النبي قد أباح ونهى عن العديد من الأشياء، ولكنه لم يحلل أو يحرِّم ما أقره الشرع. هناك العديد من الأمثلة الحسنة في أقوال وأفعال النبي، (ﷺ)، فإذا ما كان كل شيء فعله مُحمد، عليه الصلاة والسلام، أو قاله يُعد وحياً، فهذا يعني ضمنيّاً أن النبي قد تحوّل إلى إنسان آلي مُبرمج، في حين أن الإنسان الآلي لا يُمثّل قدوة حسنة للبشرية.

أما بالنسبة إلى صحابة النبي، (ﷺ)، فقد كانت جميع أقوالهم وأفعالهم تُمثّل حُكماً بشريّاً، ولا ينتمي إلى التحليل أو التحريم الإلهي. وبناءً عليه، كانت أفعالهم وأقوالهم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالعصر الذي كانوا يعيشون فيه في ما يتعلق بإصدار القوانين والأحكام لمجتمعاتهم من دون تجاوز حد التحليل والتحريم الإلهي. دعونا نوضح ذلك بشكل مفصّل عبر المثال الافتراضي التالي:

إذا ما عاش النبي في عهد السيارات، وأمر الناس أن يلتزموا الجانب الأيمن من الطريق أثناء القيادة، فعندها ستصبح القيادة على الجانب الأيمن ـ وفقاً للمبادئ الفقهية ـ حُكماً إسلاميّاً. ولكن في دول أخرى، مثل أستراليا، حيث تكون القيادة على الجانب الأيسر من الطريق، فحتماً سيُعد هذا انتهاكاً للقانون الإسلامي، وسوف يرى المسلمون ويوقنون أن هذا التفسير خاطئ ولا يُعتد به.

٣- لقد بدأ الوحي الإسلامي في عهد سيدنا نوح، عليه السلام، وانتهى بخاتم المرسلين، محمد عليه الصلاة والسلام. وأحد أهداف القَصص القرآني هو تقديم صورة واضحة عن هذه التطورات عبر سرد قصص جميع الأنبياء والرُّسل تفصيليّاً، وإلقاء الضوء على العهد والزمان الذي عاشوا فيه؛ لِما في تلك القصص من عِبر وعِظات. فقد كان كل أنبياء الله ورسله مسلمين، ولكن الإسلام جاء ليُجسِّد مقدرة هؤلاء الرسل والأنبياء على التطور في ظل التشريع وإصدار القوانين، وكذلك الالتزام بالأخلاق الحميدة والقيم العُليا. وتلك هي العمود الفقري للعقيدة الإسلامية وممارستها ممارسة صحيحة. ولا يعني هذا أن

التطور والتقدم يتعارضان مع الوحي الإلهي الذي يتمثّل في آيات الذكر الحكيم من القرآن الكريم، بل إن كون محمد خاتماً لهذا الوحي، يعني تحقيق الشمولية في الإسلام، وأن البشرية يمكن أن تتبنى مثل هذه العادات، ليس تماماً كما ذكرت في الوحي. ومع ذلك، فعلى الناس أن يظلوا داخل الحدود التي أرسَتها الشريعة، وبهذه الطريقة يتطور الفقه الإسلامي بشكل دائم.

٤- إن الطرق التي بواسطتها يحصل الشخص على المعلومات، ويكتسب المعرفة في القرن العشرين، تؤثر على كيفية قراءته وفهمه لنصوص الوحي. فعلى سبيل المثال، نحن نعلم الكثير عن الفروقات الأساسية التي تميّز الأب (الأب البيولوجي) عن الأم (الأم البيولوجية)، أو الذكر عن الأنثى، تلك الفروقات التي أوجدها الوحي الإلهي، بالرغم من أن أكثر فقهاء القانون الأوائل لم يتطرقوا إليها. إن إدراك مثل هذه المفارقات يُعطينا مفاهيم جديدة عن الفقه والشريعة عندما نلتزم بالنصوص القرآنية وجوهر الآيات المنزّلة، بحيث تُضيف إلى تكيُّفنا والتزامنا بالأحكام السابقة التي تتعلق بأمور مثل التبنّي والمواريث. ولكن ما حدث هنا هو أن فهمنا لتلك الآيات قد تغيّر وفقاً للتغيّرات التي طرأت على المعرفة والعلم اللذين نهدف إليهما.

وبهذه الطريقة، فإن الظاهرة الوحيدة التي بإمكانها كشف محتوى القرآن، وإضفاء شرعيته عليه، هي تفهم مسار تاريخ الإنسان وتطور معرفته الكونية حول الإنسانية والبيئات المختلفة التي يعيش فيه الإنسان؛ فإن صدقية القرآن لا تعتمد على معرفة خاصة بأي حقبة من الزمان، أو أي جيل، أو فرد.

القسم الرابع

حقوق غير المسلمين

الفصل السادس عشر

همايون كبير ـــ أقليّات في دولة ديمقراطية

عندما رحلت بريطانيا من مستعمراتها في جنوب آسيا عام ١٩٤٧م، تركت ما يقرب من ١٠٠ مليون مسلم في دولة الهند التي كانت قد استقلت عنها مؤخراً؛ بيد أن هذا العدد الهائل للمسلمين لا يمثّل إلا ١٢ بالمائة من العدد الإجمالي لسكان الهند. ولهذا السبب كان مسلمو الهند يصبّون اهتمامهم على الدفاع عن حقوق الأقليات[١]. وقد برز هذا الموضوع في أعمال همايون كبير (Humayun Kabir) (وُلد بالهند عام ١٩٠٦م - وتوفي عام ١٩٦٩م)، وهو أحد أبرز القادة السياسيين والمثقفين في المجتمع المسلم في الهند. كان مسقط رأس كبير هو ولاية البنغال الغربية؛ حيث كانت نشأته أيضاً. أما عن تعليمه، فقد تلقّى تعليمه في الهند، وأتم دراسته في جامعة أكسفورد ببريطانيا. وقد دعم كبير الحركة الوطنية الهندية وأيّدها بشدة، ووقف في مواجهة التيار الإسلامي الذي طالب بالانفصال عن الهند. أما عن الفترة التي تلت الاستقلال، فكان كبير عضواً في البرلمان الهندي لأكثر من عقد من الزمان، وتقلّد سلسلة من المناصب الوزارية، بالإضافة إلى أنه مثّل الهند في العديد من البرامج التعليمية التابعة للأمم المتحدة[٢] وكان في الوقت نفسه يكتب ويحاضر عن الإسلام؛ ساعياً بذلك إلى

(١) للاطلاع على آخر المناقشات حول الإسلام في الهند:

Christian W. Troll, "Sharing Islamically in the Pluralistic Nation-State of India: The Views of Some Contemporary Indian Muslim Leaders and Thinkers," in Yvonne Yazbeck Haddad and Wadi Zaidan Haddad, editors, *Christian-Muslim Encounters* (Gainesville: University Press of Florida, 1995), pp. 245 - 262.

(٢) انظر: Science, Philosophy and Culture: Essays Presented in Honour of Humayun Kabir's Sixty-Second Birthday (New York: Asia Publishing House, 1968), pp. xi-xii.

تقديم وجهة نظر معتدلة وإنسانية، بدورها تؤكد على التسامح الديني، والتواصل بين الثقافات المختلفة.

يزعم الكثيرون أن تنوع الثقافات في الهند، وما ترتب عليه من تعدد مراكز القوى هو أحد نقاط الضعف في الدولة، ولكنني كنت دوماً أعارض هذا الرأي، إذ في رأيي أنه كلما تعددت مراكز القوى بين الناس، زادت قوة الدولة، شريطة أن يكون هناك نوع من التوازن والتواؤُم بين مراكز القوى المختلفة. فإذا كنت في مجتمع أُحادي الثقافة والفكر، وتتشابه فيه مراكز القوى كافة، وتقل فرصة التعبير عن الرأي، فستجد أن فُرص بقاء هذا المجتمع واستمراره، غالباً ما تكون أقلّ من فُرص استمرار المجتمع ذي الثقافات المتعددة؛ حيث تتنوع فيه مراكز القوة، وطرق التعبير عن الرأي. والسبب وراء نجاح هذا المجتمع يمكن إدراكه بسهولة، فبما أن كل مجتمع تطرأ عليه بعض التغيّرات، ومن ثَمَّ ستتغير ظروف المجتمع، وفي حال كان المجتمع غير متنوع ثقافيّاً، فربما يُصبح عاجزاً بعض الشيء، عن مواكبة هذا التغيير الجديد، مواكبةً ناجحةً. وعلى النقيض، قد تجد في المجتمع المتعدد ثقافيّاً فئة أو أخرى قادرة على الاستجابة لهذا الوضع الجديد، ومن ثم ستعمل على مساعدة المجتمع ككل بطريقة أو بأخرى للاستجابة أو التفاعل مع هذا التغيير الجديد. والنتيجة هي أن تنوّع الاستجابة للوضع الجديد من أكثر من مصدر، والتكيّف معه، إلى جانب توزيع السُّلطات على أكثر من جهة، هما مصدران للقوة، وليسا نقطتي ضعف. وخير دليل على هذه الحقيقة هو تاريخ دولة الهند.

فلو ألقينا نظرة على هذا التاريخ، فسنجد أن المجتمعات التي لم يكن فيها أي تعدد ثقافي قد تلاشت، ولكن الذي بقي واستمر هو المجتمع الهندي الأكثر ديمقراطية «كما أسميها». ولكن على الرغم من انعدام كلٍّ من الديمقراطية السياسية، وتوزيع السُّلطة بين مراكز القوة، فإن وجود الفئات المختلفة، بين ما يمكن أن نسميه إطاراً اجتماعيّاً اتحاديّاً هشّاً، قد ساعد على تمكين المجتمع الهندي من البقاء. فالخلاصة هي أنه كلّما أبدى المجتمع مزيداً من هذا التنوّع، وكلّما كانت المجموعات المختلفة أكثر تكاتفاً مع بعضها البعض، زادت فُرص بقاء المجتمع ككل.

والآن، كيف لنا أن نربط كل ما سبق بمشكلتنا في الوقت الحالي؟

في الوقت الحالي، هناك مواطنة مشتركة بين أفراد الشعب في الهند. وتُمارَس السُّلطة تبعاً لبرامج، ومواقف، ومُثل عليا مشتركة. وفي الوقت عينه، هناك فئات مقسَّمة طبقاً للغة أو المعتقدات الدينية، أو المذاهب السياسية، أو حتى المصالح الاقتصادية.

ولكي تكون على وعي تام بالموقف الحالي، أؤكد أنه لو كانت هذه الفئات متزمتة ولا تتغير أفكارها، خاصةً على المستوى السياسي، لَنتج عن هذا التزمت أزمة كبرى لهذه الدولة. ولطالما عَلت أصواتي المعارِضة لإنشاء أحزاب سياسية قائمة على الدين، أو على أساس طبقات اجتماعية خاصة. ولم يكن سبب اعتراضي وجود أي خطأ في جوهر هذه الأحزاب، ولكن وجهة نظري هي أننا في هذا العصر الحديث، وتحديداً في المجتمع الذي نعيش فيه، فإن تفعيل هذا النوع من الاحتكار للبرنامج السياسي لفئة تنتمي لعِرْق ما، سيخلق صعوبات ليس فقط للمجتمع ككل، ولكن لنفسها أيضاً، تلك الفئة التي تُعد ذات أفكار متزمتة وغير قابلة للتغيير.

هناك أيضاً ظاهرة مثيرة للاهتمام يجب أن نأتي على ذكرها في هذا السياق، وهي أنه كلّما ازداد وعي المجموعة الأغلبية بنفسها، وإدراكها بروح الجماعة، ازدادت معاناة الأقليّات. أما في حال كبح وتبدد شعور المجموعة الأغلبية بعظمتها وكثرتها وقيمة نفسها، فوقتها قد تحصل الأقليّات على امتيازات ومميزات لن يتمكنوا من الحصول عليها في أي وقت آخر. وعلى النقيض، فهذا الكلام لا يسري على المجموعات ذات الأغلبية، فلطالما كانوا في موقف يُغبطون عليه. وفي رأيي الشخصي، يجب على كل أقلية داخل المجتمع أن تسعى إلى كبح الشعور بروح الجماعة وبالعظمة داخل كل مجموعة ذات أغلبية. وهذا لا يمكن أن يحدث إلا باتباع السُّبُل الصحيحة، والاختيار السليم للقضايا والموضوعات. ويمكننا أن نستنتج هنا أنه إذا كان تكوين الجماعات واختيار أعضائها يحدث على أساس عوامل سَلِسة وغير متزمتة، وغير قابلة للتغير، مثل عامل الدين أو الطائفة، أو القبيلة أو اللغة، إذن فسيكون من السهل علينا تغيير، أو تعديل، البنية الداخلية للجماعات أو أعدادها داخل المجتمع.

بقاء الحال من المحال؛ لذلك حتى هذه الجماعات المتزمّتة يمكن أن يطرأ

عليها تغييرات تحت ضغط الأحداث المتعاقبة، والظروف المتجددة، ولكن في هذه الحالة ستكون التغييرات أبعد ما يكون عن التأثير الفعلي على أرض الواقع. وعلى خلاف الماضي، فإن التبشير في الوقت الحالي إذا كان على نطاق واسع لن يؤدي دوره، وهو شبه مستحيل. لذلك، إنه لتفكير غير صائب أن تعتقد أي طائفة دينية أنها ستكون قادرة على إقناع كل أتباع فرقة دينية أخرى باعتناق دِين الفرقة الأولى، فهذه ليست سياسة عملية في الوقت الحاضر. أما بالنسبة إلى الغات، فهي يمكن أن تنتشر بسهولة، ولكن التاريخ يبرهن لنا أن الحدود اللغوية هي أصعب الحدود التي يمكن كسر حاجزها في العالم. ونضرب مثالاً لذلك بقارة أوروبا، فقد تغيرت حدودها السياسية مراراً وتكراراً على مدار الأربعمائة أو الخمسمائة عام المنصرمة، ولكن ما نلاحظه هو أن الحدود اللغوية بين الناس قد بقيت، وبالكاد تغيرت. حتى القمع السياسي لم يفلح في كبت الأقلية اللغوية، فهل يمكن أن يقتل الاضطهاد لغة ما؟ بالطبع لا؛ لأنه لو كان هذا صحيحاً، لأحصينا اللغة البولندية في عِداد الموتى منذ سنواتٍ عدة، فلا يمكن الاضطهاد أن يقتل لغة ما، إلا إذا حصد معه أرواح مَن ينطقون بها. ويمكن أن ينطبق هذا على التنظيم القَبَلي أو الطائفي؛ حيث إنه لا يمكن تغييره بسهولة، وهذا بسبب أن هذه الفِرق تعاني شحّاً في سلاسة التفكير. وفي العالم المتحضر، حيث توسع السياسة من نطاقها، وحيث تتوغل القوة السياسية في كل مجال من مجالات الحياة، يجب أن نحتاط بالغ الحيطة في طريقة تنظيم المصالح لتكوين الفئات؛ حيث إنه إذا نشأت فئة من الأقليات على اعتبارات معيّنة لا يمكن تغييرها بسهولة، فستنحصر المعاناة بين هذه الأقلية فقط.

وعلى النقيض، نجد أنه لو تشكلت الجماعات على اعتبارات مرنة سهلة التغيير، فسيكون من السهل نشرها بين الجماعات الأخرى، وسينتج عن ذلك زيادة الترابط بين أفراد المجتمع. فعلى سبيل المثال، الأفراد الذين ينتمون إلى أي منطقة من البلد، أو إلى أي فئة، سيجدون مكاناً للانضمام إلى مثل هذه المنظمات تبعاً لاعتقادهم السياسي، أو لانتمائهم الاقتصادي. لا يخفى عن بالي أن الطبقات الاقتصادية لها تزمت إلى مستوى معيّن، ولكن هذا المستوى من التزمت للتقسيم الطبقي الاقتصادي أقل بكثير، مقارنة بالتقسيم الطائفي أو الديني أو اللغوي. وبالمثل، فإن الفئات الثقافية تكون أكثر مرونة في التفكير بالمقارنة مع الفئات التي نشأت تبعاً للعِرْق. والسبب وراء ذلك هو أنه لو نشأت الفرق على الأسس والـمُثُل الثقافية، فإن

حرية التنقل من فرقة إلى أخرى ستكون أسهل بكثير من مساحات التفكير الضيقة للفئات التي تعتمد فقط على الدين أو اللغة أو الطائفة.

مما لاشك فيه أن أكبر الأخطار التي تهدد الوحدة الوطنية تنتج عندما تحاول مجموعة ما جمع كل هذه العناصر الجامدة في قالب واحد، بمعنى أنه إذا حاولت فئة نشأت عن طريق الصلة العِرْقية أن تُدخِل في تكوينها كل العناصر الأخرى مثل الدين واللغة، والطائفة والقبيلة؛ ساعية بذلك إلى ربطهم بالانتماءات السياسية والاقتصادية والثقافية، فإن مثل هذه الفئة ستحتقر كل الفئات الأخرى للمجتمع، وبالكاد سيكون هناك أي نوع من الترابط بينها وبين الفئات الأخرى. وعلى خلاف ذلك، نرى أنه عندما ينتمي الأفراد إلى فئات مختلفة تبعاً لأغراض مختلفة، وأن هناك تداخلاً بين التيارات، الذي بدوره سيؤدي إلى التأثير الإيجابي على الولاءات الفئوية، في النهاية ما سنحصده هو مجتمع أكثر توازناً تنتعش فيه روح الوطنية. فالحقيقة التي اتضحت لنا هي أنه كلما زاد الترابط بيننا كان ذلك أفضل لكل فرد، وكان تُربة خِصبة للديمقراطية.

أود أن أؤكد هنا على أن جوهر الديمقراطية يكمن في عملية توزيع السلطة بين عدد مختلف من مراكز القوى السياسية. ويمكن مثل هذا التوزيع أن يكون على حسب الجماعات المختلفة في المجتمع، أو أن يكون على حسب المصلحة العامة. وبالنسبة إلى رأيي الشخصي، فقد أشرت إلى أن البلد التي يكون فيها توزيع للسلطة على حسب الفئات العِرْقية، سوف ينتج عنه أخطار مُحْدِقة بالوحدة الاجتماعية. ورغم رأيي السابق، فإنه لا يتعارض مع رأيي، في أن مثل هذه الفئات العِرْقية لا يمكن التغاضي عنها تماماً في إطار منظورنا الوطني. يجب أن نتقبل الحقائق كما هي، وهذا أمر حتمي في دولة كالهند؛ لأن هناك بعض الأشخاص الذين يستاؤون من فكرة وجود فئات مختلفة في المجتمع، سواء أكانت تبعاً للغتهم أو دينهم، أو الطائفة التي ينتمون إليها، ولا يتوقف الشعور تجاههم بالاستياء فقط؛ بل يريدون أيضاً إقصاءهم من المجتمع. يمكن أن نستهجن فكرة وجود فئات تتحدث لغات مختلفة، ولكن يجب علينا أن نتقبله؛ لأن هذه الجماعات باقية. ويمكن ألا نحبِّذ وجود جماعات دينية، ولكن هذا أيضاً أمر واقع يجب أن نتقبله شئنا أم أبينا. كل ما بيدنا أن نفعله هو أن نحاول ألا نجعلهم متزمتين في اتباع مذهبهم، وأن نسعى إلى ألا تميل هذه الفئات المختلفة إلى الجمود الفكري، فلا يتقبلون غيرهم، وأن نمنعهم

محاولة ضم الفئات الأخرى بالطريقة التي تجعل الفئة الواحدة منهم تجمع وتتشابه في تكوينها مع كل مكونات الفئات الأخرى. فهذا هو أكبر تهديدٍ للمجتمع، ولكن بما أننا وعينا مصدر التهديد، فيمكن أن نقول إن تنوع الفئات في المجتمع الواحد كان عاملاً مؤثراً في إرساء قواعد الديمقراطية الحديثة في الهند...

إن مشكلة العلاقات بين الجماعات المختلفة مع بعضها البعض تضرب بجذورها في أعماق التاريخ، فمما لا شك فيه أن مفهوم الدولة المدنية هو شيء جديد، ويمكن أن يكون غير مألوف، إلى حدّ ما، للعديد من الناس. ففي الحِقب التي سبقت فجر التاريخ، كان يمكن فرداً واحداً أن يكون نبيّاً وكاهناً وملكاً في آن واحد؛ لأن فكرة التفريق بين ما نسميه المهام الدينية، والأخرى المدنية، لم تكن قد تبلورت في ذلك الوقت. وهذا قد حدث بالفعل في شعب الإريان في الهند وأوروبا. وينطبق هذا أيضاً على الشعوب غير الإريانية التي عاشت في مناطق مختلفة من العالم، وبعضهم قد تطور تطوراً لافتاً، وازدهرت حضارتهم آن ذاك. وبدراسة الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)، نستطيع اكتشاف أن شخص النبي والكاهن والملك قد اندمجوا في شخص واحد فقط، واستمر ذلك لفترة طويلة، وقد حدث هذا تقريباً في كل المجتمعات.

هناك نقطة أخرى جديرة بالذكر، وهي مسألة التمييز بين مهامّ الدين والعلمانية. ومن المثير للاهتمام أن أول من دعا إلى ذلك هو السيد المسيح، عليه السلام، وذلك عندما ذكر مقولته الشهيرة: «دع ما لقيصر لقيصر، ودع ما لله لله». أنا لا أذكر النص بالتحديد، ولكن هذا مفهوم ما قاله السيد المسيح، عليه السلام. فهنا نرى أن السيد المسيح، عليه السلام، سعى في محاولة للتمييز بين الولاء الديني للفرد وواجباته في المجال السياسي. وعلى حد علمي، فإن تمييز السيد المسيح، عليه السلام، بين الولاءين الديني والسياسي، كان أول محاولة للإقرار بذلك. ولذلك سأقول، ولكن على مضض، إننا الآن استنتجنا التاريخ الأول للدولة المدنية من قول السيد المسيح، عليه السلام.

فمن الناحية النظرية، كان ميلاد الدولة المدنية في الوقت الذي كان فيه السيد المسيح، عليه السلام، ولكن من الناحية العملية، فإن مبادئ الدولة العلمانية قد ظهرت قبله بوقت طويل؛ والسبب وراء هذا كان حتميّاً ولا مفر منه. فمثلاً عندما

كان الحكم بيد حاكم واحد فقط على أناس يعتنقون ديانات مختلفة، كما كان الحال في الإمبراطورية الفارسية أو البابلية أو الآشورية، أو في بعض ممالك في الهند، فكان الأشخاص الذين يتبعون ديناً واحداً يفرضون إتاوات على متَّبعي الديانات الأخرى. أما بالنسبة إلى الأشخاص الذين يؤمنون بعادات مختلفة، ورغم ذلك يعيشون في منطقة واحدة سويّاً، فالنتيجة التي لا مفر منها هي توطيد العلاقات والتوافق بينهم. إذن، فمن دون هذه المعاملات بين الجماعات المختلفة، ستنهار الدولة. ومن الناحية النظرية، يمكن أن نقول إن الدولة كانت تحتضن ديناً واحداً فقط، ويكون الملك في ذلك الوقت هو الحصن المدافع عن عقيدة الدولة. وحتى إلى وقتنا هذا، لا يزال هذا المعتقَد سارياً في كثير من البلاد إلى حد ما. ومن المسلَّم به أن الناحية العملية تختلف تمام الاختلاف عن الناحية النظرية. فما اتضح لنا أن الإنسان الطبيعي سواء أكان ذكراً أم أنثى يريد أن يعيش حياة فيها شيء من التعاون والصداقة مع الجيران، ومن ثم، فقد نتج عن ذلك نوع من الترابط بين الناس من قديم الأزل. ولكن على الرغم من ذلك، هذه النظرية ما زالت قيد التطبيق، وما زال يُعمل بها من الناحية العملية، ونضرب لذلك مثالاً بالمملكة المتحدة (بريطانيا)، فما زال الحاكم هناك يوصف بأنه حامي العقيدة، على الرغم من أن بريطانيا دولة متقدمة في مجالات عديدة. وتجد هناك أيضاً أن أتباع الكنيسة الإنكليزية وحدهم هم من لهم الحق في أن يكونوا حكاماً. ومن الناحية العملية، إن لم تكن نظرية، فهناك أيضاً بعض الدول في العالم التي لها مثل هذه العقبات. فمثلاً، كثير منكم سيتذكر أنه منذ سبع سنوات، عندما كان السيد جون كينيدي (John F. Kennedy) (١٩١٧م ـ ١٩٦٣م) يسعى للترشح كرئيس للولايات المتحدة الأمريكية، كان هناك جدال ونقاش طويل حول إمكانية انتخابه كرئيس للبلاد أم لا، والسبب وراء ذلك هو اعتقاده الديني. فعلى الرغم من أن الدولة المدنية قد لاقت قبولاً منقطع النظير من الناحية العملية، إلا أنها من الناحية النظرية بقيت غير معترف بها لأمد طويل، وما زالت غير معترف بها إلى وقتنا هذا في كثير من بقاع الأرض.

نتقل الآن إلى الهند، فقد ظهر فيها التطبيق والاعتراف بالدولة المدنية منذ وقت لا بأس به. والشعب الهندي عندنا مقسَّم منذ وقت طويل إلى بوذيين وهندوس، ويمكن أن يعارضني البعض بحجة أنه تقريباً قد انعدم وجود الهندوس في الوقت الحالي، من ناحية. ومن ناحية أخرى، قد احتدم أيضاً جدال حاد حول فكرة أن

الهندوس في حالة تطور في الآونة الأخيرة. وعلى أية حال، كان في الهند القديمة المدارس الأرثوذكسية الستة، بالإضافة إلى مدارس الهراطقة مثل البوذيين والجاينيين.

ومن الأمثلة التي تبيّن التسامح بين الأديان المختلفة، ما نجده في تاريخ الإمبراطورية الماورية الكبيرة في الشمال (٣٢١ق.م ـ ١٨٥ق.م)، وإمبراطورية فيجايا في الجنوب (من القرن الخامس ق.م ـ ٦٥م). وربما قد يروق لكم ما ستقرؤونه عن طريقة التسامح بين الأديان في جنوب الهند. فعلى سبيل المثال، نجد في إمبراطورية فيجايا أن أغلب الملوك كانوا من الهندوس، وتكون الملكات في الغالب من البوذيات. وعلى الرغم من أن الملك كان هندوسيّاً، فقد كان في الوقت عينه يشمل كهنة البراهمة البوذيين بالحماية والرعاية. وكانت الملكات عادلات في مسألة الحماية والرعاية بين كل من السرمانا (الرهبان) والبكسوس (العلماء) البوذيين. وطالما تم الحفاظ على هذا التوازن وذاك الدعم بين البراهمة والعقيدة البراهيمية سواءً بسواء مع البوذيين والعقيدة البوذية، وقد انعكس ذلك إيجابيّاً على ازدهار إمبراطورية فيجايا. ولـمّا حصل عكس ذلك بعد فترة من الزمان، عندما بدأ أحد الملوك باضطهاد البوذيين، بدأ معه تردي الأوضاع في الإمبراطورية. أما إذا اتجهنا إلى شمال الهند، فلن يتغير الكلام كثيراً، فهناك نقاط تشابه في التسامح بين الأديان في إمبراطورية الشمال سواء في الوقت الذي دخل فيه الإسلام إلى الهند أو ما قبله. ومما سبق يتضح لنا أن فكرة الدولة العلمانية ليست حديثة في الهند، بل تضرب بجذورها في التاريخ منذ حكم الملك جاندارغوبتا موريا (Chandragupta Maurya) الذي كانت فترة حكمه (٣٢١ق.م ـ ٢٩٧ق.م) واستمرت إلى وقت الملوك العظماء الذين حكموا كلّاً من مملكة أمرافاتي وفيجايابوري.

أما في الفترة التي بدأ فيها حكم المسلمين، فقد نشأ عنه موقف جديد. ففي بداية فترة هذا الحكم، ساد على الفكر السياسي الإسلامي وجهة النظر التي تقول إنه لا يوجد تمييز بين الدين والدولة. هذا بالطبع كان الاعتقاد السائد في كثير من دول العالم في ذلك الوقت؛ لأن كل الأديان في ذلك الوقت ادَّعت الزعامة المطلقة لفرد واحد. وهذا ينطبق على المسيحية، وينطبق على الفرق المختلفة للعقيدة الهندوسية، وينطبق أيضاً على الدين الإسلامي. والدليل على ذلك أنه في صدر الإسلام، لم يكن الخليفة مجرد زعيم مدني فقط، بل كانت أيضاً له الزعامة الدينية في الدولة. لذلك لا يمكن اختيار أي شخص كخليفة إلا إذا كانت له الزعامة الدينية في المجتمع،

وكانت هذه بالطبع نظرية سليمة، بيد أن الحال قد تغيرت بعد عدة عقود، فنرى أنه بعد وفاة الرسول، عليه الصلاة والسلام، قد بويع أبو بكر الصديق للخلافة (٦٣٢م ـ ٦٣٤م)، ورغم ذلك احتجّ على ذلك بعض الناس. نذكر منهم أتباع الإمام علي (زوج بنت الرسول ٥٩٦م ـ ٦٦١م) الذين ادَّعوا أن عليّاً يجب أن يتولى الخلافة بدلاً من أبي بكر. ولكن الإمام عليّاً نفسه تبرأ منهم، وبايع أبا بكر على خلافته، ولكن صوت الخلاف قد ارتفع بين الأمة، وقد زاد صداه واحتد الخلاف عند مبايعة عمر بن الخطاب (حكم من ٦٣٤م ـ ٦٤٤م) بالخلافة. وعلى الرغم من الخلافات التي عارضت هاتين البيعتين، إلا أنهما قد لاقتا ترحيباً على نطاق واسع، وهذا خلاف ما حصل في بيعتي عثمان بن عفان (حكم من ٦٤٤م ـ ٦٥٦م)، وعلي بن أبي طالب (حكم من ٦٥٦م ـ ٦٦١م) اللتين اشتعلت فيهما نار الخلاف. وبالطبع، لا ينسى أحد ما حصل في كربلاء، وحادثة استشهاد الحسين بن علي (٦٢٦م ـ ٦٨٠م)، فكانت بداية القصة هي أن معاوية بن أبي سفيان (٦٠٥م ـ ٦٨٠م) رفع راية الثورة ضد بيعة الحسن بن علي (أكبر أبناء الإمام علي، ٦٢٤م ـ ٦٦٩م)، وأعلن أنه هو المستحِق للخلافة. وانتهى الأمر على إجراء صلح، مفاده أن يُبايَع معاوية على الخلافة، وبعد وفاته يُبايَع الحسن والحسين على الترتيب؛ ولكن على خلاف المتوقع، نقض يزيد بن معاوية (٦٤٢م ـ ٦٨٣م) الاتفاق، ونتج عن ذلك صراع، وانتهى الأمر بمعركة في كربلاء أدت إلى استشهاد الحسين. أما بالنسبة إلى المعارضة التي كانت ضد معاوية وابنه يزيد، فكانت لأسباب دينية، فلذلك يمكن أن نقول إنه من الناحية النظرية كان هناك حاجة لأن تكون الدولة دينية، وألا يكون هناك أي تمييز بين المهام والواجبات والحقوق المدنية فيها والدينية.

ولكن حال الدولة الدينية لم يسلم من التغيير، فقد طرأ عليه بعض التغييرات نتيجة لاتساع رقعة الدولة الإسلامية على نطاق واسع، وتوغلها داخل القارة الآسيوية، وضمت الدولة الإسلامية كثيراً من الناس في أراضيها. ولكن هذا التغيير لم يكن دائماً نحو الأفضل، فقد خرجت إلى الساحة مشكلات من الناحية العملية، وكان لزاماً على الفكر السياسي إيجاد حلول لبعض المشكلات، منها وجود عناصر لغير المسلمين داخل الدولة الإسلامية. ولقد لوحظ وجودهم من الناحية النظرية عن طريق تقديم فكرة جديدة لحل تلك المشكلة، وهي ما يُعرف بـ «الذِّمِّيّ». والذمي هو الشخص الذي يحميه درع الإسلام، وفي المقابل يجب عليه أن يدفع ضريبة معيّنة ـ

تُعرَف بـ «الجزية» ـ هذا لأنه لا يشارك في الدفاع عن الدولة. أما بالنسبة إلى المسلمين، فهم كانوا ملزمين بحمل السلاح للدفاع عن الدولة، وفي المقابل كانوا يُعفَون من هذه الضريبة. أما الأناس الذين لم يكونوا قادرين على حمل السلاح، أو طلبوا الإعفاء، فكان عليهم أن يدفعوا تلك الضريبة أيضاً. مرة أخرى، نؤكد على أنهم لم يكونوا ملزمين بالدفاع عن البلاد، ولكنهم تمتعوا بالأمان الذي منحتهم إياه الدولة، وفي مقابل ذلك كان عليهم أن يدفعوا تلك الضريبة. هذا هو معنى الجزية سواء أكانت قبل ذلك ذات وقع سيئ على الأذن، أو كانت مشهورة، أو غير ذلك، أو مهما كانت؛ ولكن هذه هي حقيقتها. فالجزية لم تكن إلا نوعاً من الضريبة المفروضة، والتي مقابلها يُعفى الشخص من الانخراط في الجيش. وهذا نظام سارٍ إلى وقتنا هذا، فبعض الدول في العصر الحديث لها مسودة قانون، والتي بموجبها يجب على كل شخص بالغ أن ينخرط في التدريب العسكري لمدة من الزمن. ويمكن المواطن العادي أن يُعفى من هذه المسودة بطرق معيّنة. بمعنى أن الجزية كانت نوعاً من البشارة لتلك الشرائح من الناس؛ لأنها كانت نظاماً للدفع يتمكن المرء بواسطتها من أن يتهرب من تلك المسودة، ولكن كان لها شق غير عادل؛ لأنها كانت تطبق على غير المسلمين وحدهم.

أما عن الفترة التي استقر فيها المسلمون في الهند، فنجد أن هناك اعتبارات جديدة قد ظهرت على الساحة. فمنها على سبيل المثال، مهما كان الشق النظري موجوداً، فإن الأشخاص الذين حكموا الهند آنذاك عرفوا أهمية وجود تعايش سلمي بين المجتمعات الدينية المختلفة التي كانت موجودة ضمن حدود الدولة، بالإضافة إلى ضرورة وجود قدر كبير من التسامح من الحاكم نفسه، فمن دون هذين الشيئين لن تستمر فترة حكمهم. لذلك نجد أن التاريخ يبرهن لنا مراراً وتكراراً أن الحاكم لا يمكن أن يحكم الدولة بمعيار القوة فقط، فإن كان من الممكن لمثل هذا الحاكم أن يستمر لفترة من الوقت، ولكن إذا اتحدت إرادة الشعب على الإطاحة بذلك المستبد الأجنبي، فلن تطول مدة بقاء مثل هذا الحاكم الأجنبي. وقد عرف أيضاً الحكام المسلمون الأوائل أن مهما كان ما يقولونه من الناحية النظرية، يجب أن يتعايشوا فعليّاً مع أصحاب الديانات الأخرى بطرقٍ شتى. فمثلاً، لو أنهم اضطهدوا الهندوسيين، يجب عليهم أن يعاملوا أتباعهم المسلمين بالطريقة ذاتها. وإذا كنّا سنتحدث عن هذا السياق، يجب أن نأتي على ذكر علاء الدين خلجي (حكم

١٢٩٦م ـ ١٣١٦م) الذي فرض ضريبة على كل النبلاء، ولم يفرق في ذلك بين النبلاء الهندوس والنبلاء المسلمين. وفي حقبته أيضاً، لم يكن يسمح بالزواج بين النبلاء إلا بإذن منه، فضلاً عن أنه قد حدد عدد الخدم، ولا يمكن للنبلاء أن يتجاوزوا هذا العدد. فلم يأخذ علاء الدين بالمعيار الديني، ولم يعتمد على معيار المصلحة سواء أكان لهذه الفئة أم تلك الفئة، فقد كانت أهم اهتماماته هي الحفاظ على سلطته الشخصية، ومن كان يجرؤ على تحدّي سلطته، كان يُقابَل بالقمع والعقاب. وقد نتج عن مثل هذه الرغبة في الحفاظ على السلطة الشخصية اضطهاد شديد، ويمكن أن نذكر قدراً كبيراً من أمثلة الاضطهاد الذي حدث في تلك الفترة في هذا الصدد. وعلى النقيض، نجد أنه إذا أحس الحاكم بشيء من الاستقرار، فكان ذلك ينعكس على شعبه بقدر من الإدارة الحسنة؛ فهو يعرف أنه إذا كان الشعب راضياً عن حكمه، فهذه أفضل وسيلة حماية ممكنة له. ونضرب لذلك مثالاً بحقبة البشتون، فطوال هذه الفترة نرى وجود قدر كبير من التسامح الديني والسياسي.

هناك أيضاً مزية أخرى مثيرة للاهتمام كانت من نتائج انتشار الإسلام في الهند، وأود أن ألفت نظركم إليها. فمن الجدير بالذكر أن أكبر التجمعات للمسلمين لم تتركز على المدن الرئيسة في الهند، ولكنها كانت إما في مقاطعات نائية، أو مناطق أخرى معيّنة. فمثلاً، كان هناك تجمع كثيف للمسلمين في ولاية البنغال الشرقية، وهذا بعيد جدّاً عن العاصمة دلهي. ونجد أيضاً تجمعاً مشابهاً له في ولاية كيرلا، والتي بالكاد كانت تحت الحكم الإسلامي، بالإضافة إلى تجمع لا بأس به في مناطق مختلفة لمدينة مدراس. أما في ولاية بنجاب، فنرى أن التدفق المستمر للمسلمين فيها قد زاد كثيراً من تعدادهم، بيد أن غير المسلمين هناك كانت لهم الغلبة دائماً من حيث العدد. والسبب وراء الشرح المفصّل للحقيقة السابق ذكرها هو أن السبب الحقيقي لانتشار الإسلام انتشاراً سريعاً في الهند ـ وأيضاً في بقاع كثيرة من العالم ـ كان تعاليم كل من الصوفيين والأولياء المسلمين، ولم يكن سببه السيطرة السياسية للحكام. فإذ انتقلنا بالحديث إلى إندونيسيا، فمن المعروف لدارسي تاريخ إندونيسيا أنه لم تصلها الفتوحات الإسلامية أبداً، ولكن من حمل لها رسالة الإسلام هم التجّار العرب الموجودون فيها آنذاك. ولم ينحصر دور التجّار العرب في إندونيسيا فقط، فهم أيضاً من حملوا الرسالة الإسلامية إلى ولاية كيرلا، وساهم الصوفيون والتجّار المسلمون في حمل تلك الرسالة لمدينة سيلهيت، ومدينة شيتاغونغ.

ويمكن أن نشير كذلك إلى نمط مثير للاهتمام بالنسبة إلى موضوع انتشار ونماء الإسلام في الهند. فإذا قارنّا المناطق التي دخلها العرب بالمناطق التي دخلها الحكام الأتراك، نجد أن هناك استيعاباً أكبر بين الثقافات، وأن هناك أخذاً وإعطاءً أكثر بين المجتمعات لصالح العرب. فبصفة عامة، كان الأتراك هم من يسيطرون على المجالين السياسي والعسكري في شمال الهند، بيد أنهم حيثما حملوا رسالة الإسلام، كان هناك شيء من الاضطهاد لمن يحكمونهم. أما في حالة العرب، فعلى النقيض، كان هناك تعايش أكبر بين الفئات. ونتيجة لذلك، نجد أن عدد المسلمين كان أكبر في الأماكن التي دخلها العرب، وفي الأماكن التي نشر فيها الصوفيون والأولياء المسلمون والدراويش تعاليمهم؛ ففي هذه الأماكن انتشر الدين كما لو كان قوة ثورية أو تحرّرية.

قد لا نتذكر دائماً في زماننا هذا أنه عندما انبثق أول نور للإسلام لأول مرة في تاريخ العالم، كان عبارة عن حركة تحريرية وديمقراطية عظيمة؛ فلم يكن الإسلام ثورة للمثقفين فقط، ولكن للفقراء. فقد جاء بالرسالة التي تدعو إلى المساواة والأخوة بين كل طبقات الشعب، وتخطّي الحواجز التي خلقتها العنصرية، سواء أكانت عنصرية سببها العِرْق أم اللون أم اللغة. ذكر جورج برنارد شو (George Bernard Shaw) (أديب أيرلندي، ١٨٥٦م ـ ١٩٥٠م) في أحد مؤلفاته، أن أصعب الاختبارات التي تواجه مسألة العنصرية التي سببها العِرْق أو اللون، هي مسألة الزواج؛ لأن في المظاهر الأخرى للاتصال بين المجتمعات المختلفة، يمكن أن يخادع فيها الشخص. فمثلاً، يمكنك الاتصال بالمجتمعات الأخرى مرة واحدة في السنة في اجتماع ديني وأخوي عظيم. لمرة واحدة في السنة، يمكن أن تتناولوا العشاء مع بعضكم البعض، أو تنضموا مع بعضكم للذهاب إلى الحج إلى كابا أو كاشي. وكل ما سبق أمور يسيرة يمكن أيّ شخص أن يفعلها، ولكن في اختبار الزواج، فإن الحال يختلف كثيراً. ويستفيض برنارد في الكلام، ويؤكد أن الإسلام قد نجح في تخطي هذا الاختبار تخطياً ناجحاً. فعلى نطاق واسع، نجد أن الإسلام قد كسر كل حواجز اللون أو العِرْق، بل الحقيقة هي أن كل تلك الحواجز التي كانت بين البشر قد انهارت عندما اعتنق الناس الإسلام. وذلك هو أحد الأسباب وراء اعتناق عدد كبير من الناس الفقراء والـمُعدَمين في كل مكان الإسلام، وما زال هذا الأمر مستمرّاً إلى وقتنا هذا.

ونسترسل في الحديث عن أسباب سرعة انتشار الإسلام، فهناك سبب آخر وراء ذلك، ألا وهو إتاحة الفرص لكل أطياف الشعب. وهو مرة أخرى، حقيقة تاريخية مثيرة للدهشة؛ لأنه قبل قدوم الإسلام، كان التعليم حِكراً على قلة مختارة، وكذلك كان الحال في الديانات الأخرى. فعلى سبيل المثال، كان العلم في الدولة المصرية القديمة ـ كما كان الحال في جميع أنحاء الأرض تقريباً ـ يُنظَر إليه على أنه سلطة، وبسبب أن العلم كان، وما زال، يُنظَر إليه على أنه سلطة، أدى ذلك إلى جعل العلم حقّاً مقصوراً على طبقة مميزة على سائر الطبقات. فكان الإسلام وحده هو من كسر تلك الحواجز تحت قدميه، جاعلاً بذلك الطريق ممهَّداً للوصول إلى العلم، وناهيك عن أنه قد فرض العلم على المستوى العالمي؛ ولكن من الناحية العملية كانت هناك فجوة كبيرة بين ما ذُكِر وبين ما تحقق على أرض الواقع. ونضرب لذلك مثالاً بما حدث للمسلمين في الهند، ويُعد هذا واحداً من المفارقات التاريخية، فنرى أنه على الرغم من أن الإسلام قد جعل طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، فإن المسلمين في الهند يُعَدون من أكثر المجتمعات تخلفاً من الناحية التعليمية. وهذا الحكم يسري على الرجال والنساء معاً، حتى إن حال النساء في تلك المسألة أكثر تدهوراً.

والأسباب التي ذكرناها آنفاً جعلت أعداد المسلمين تزداد ازدياداً سريعاً في الهند، فطالما أن الحاكم كان إما مسلماً أو هندوسيّاً، فإن الوضع كان غير معقد نسبيّاً. ففي الاعتقاد السياسي الإسلامي ـ وبعيداً عن الدول التي يكون فيها الحاكم والمحكومون مسلمين ـ فإن المُشرِّعين قد فصَّلوا الأمر على موقفين: الموقف الأول هو عندما يكون الحاكم مسلماً وتكون الغالبية العظمى لأفراد الشعب من غير المسلمين، والموقف الثاني هو عندما يكون الحاكم غير مسلم ويكون هناك أفراد من الشعب من المسلمين. ولكن الفكر السياسي الإسلامي لم يفصِّل الموقف الذي تطور في الهند في وقتنا الحالي، ألا وهو الموقف الذي يكون فيه «المسلمون في دولة مدنية». ففي هذا الموقف، يقف المسلمون على مفترق الطرق، فلا هم الحكام وحدهم، ولا هم مجرد المحكومين. ويمكن أن نصوغ الموضوع بطريقة أخرى، ونقول بأن المسلمين هم الحكام والمحكومون في الوقت نفسه. فعلى اعتبار أن المسلم مواطن هندي، فهو يشارك مع الشعب في السيادة على الدولة. وعلى اعتبار المسلم مواطناً هنديّاً، فهو يخضع لقوانين الدولة كأي مواطن آخر يعتنق أي ديانة.

ففي الدولة الديمقراطية، كل مواطن يشارك في السيادة على الدولة، ولذلك خرج لنا إلى الساحة هذا الموقف الجديد في الهند، الموقف الذي لم يواجهه المسلمون من قبل في أي مكان بالعالم. فمرة أخرى، هم ليسوا مجرد محكومين فقط، ولا هم مجرد حكام؛ فهم الحكام والمحكومون في الوقت ذاته، ناهيك عن أنهم ليسوا الحكام بمفردهم، ولكنهم حكام بالاشتراك مع أفراد من الديانات العديدة الأخرى.

فإذا أخذنا في الاعتبار وجهة النظر السابقة، فإن موقف الهند يطرح على الساحة تحديات جِساماً، بالإضافة إلى أنه يقدم فرصاً عظيمة ليست للمسلمين وحدهم، بل لكل أفراد الشعب الهندي الآخرين؛ فنحن نُقرّ بهذه الحقيقة في الدستور الهندي. فمن أول الاقتراحات، أن يكون لنا اعتراف ذاتي بالدولة المدنية، الذي ينص صراحةً على أن الدولة لا يمكن أن تعيش في ازدهار، ويمكن حتى ألا تقدر على البقاء، من دون اتباع مبدأ الدولة المدنية. وهنا لا يمكن أن نُغفِل حقيقة أخرى، ألا وهي أن هناك بعض الأشخاص في الهند، وفي مناطق أخرى، يعتقدون أن مسألة الدولة المدنية هو امتياز يقتصر على الأقليات فقط. وإذا أخذنا هذه الفكرة من أحد الأوجه، فقد تكون فكرة مؤكدة. فعلى سبيل المثال، فإن أكثر من ٨٥ بالمائة من سكان الهند يعتنقون على نطاق واسع، ما نسميه بالعقيدة الهندوسية. إذن، فإن باقي الأقليات مجتمعة مع بعضها، تشكّل أقل من ١٥ بالمائة من السكان. فلو قلنا مثلاً إن الغالبية في الهند أرادوا أن يعلنوا أن الهند هي دولة هندوسية أو براهيمية، فلن يستطيع أحد أن يمنعهم، أو أن يقف في طريقهم؛ ولكن الـمُشرِّعين للدستور الهندي كان لهم بُعد نظر سياسي عظيم في ذلك الأمر. فكانوا حكماء بما فيه الكفاية ليدركوا أن الظروف الخاصة لدولة الهند، والتطورات في المجال العلمي في العالم الحديث، لن يفلح معها مفهوم وجود دولة دينية؛ وسأحاول أن أشرح هذا سريعاً.

لنفترض مثلاً أن حزباً ما تولّى زمام الأمور في الهند، وكان هذا الحزب متشدداً من الناحية الدينية، وإذا كنا سنتحدث في السياق الهندي، فإن هذا الحزب لن يكون إلا الحزب الهندوسي؛ لأن له الأغلبية في الهند. ونتيجة لذلك، فحتى إذا أصبح المسلمون متشددين من الناحية الدينية، فلن يكون لهم أي قرار حاسم في الناحية السياسية في البلاد، ذلك لأنهم لا يشكلون إلا ١١ أو ١٢ بالمائة من السكان. وفي ما يتعلق بالمسيحيين الذي يمثّلون أقل من ٢ بالمائة من السكان، سيكون لهم تأثير أقل. والسيخيون أيضاً ـ وهم يشكلون أقل من واحد بالمائة ـ لن تكون لهم المقدرة

على إحداث أي تأثير سياسي. فمرة أخرى، إذا افترضنا وجود حزب ديني متشدد في الهند، فإن هذا الحزب لن يكون إلا الحزب الهندوسي. وإذا افترضنا أن مثل هذا الحزب قد تولى السلطة في البلاد، وأعلن أن دولة الهند لن تكون دولة مدنية، بل هي دولة تتبع ديناً معيّناً، وفي هذه الحالة سيكون الدين الهندوسي، فإن أول سؤال يخطر ببالنا هو: أي دين هندوسي؟ إذا كان أحدكم على اطِّلاع على الاعتقاد الديني في الهند، فسيعرف أن العقيدة الهندوسية نفسها اتحاد من مجموعة مختلفة من العقائد والأنظمة الدينية المختلفة. فليس كل أتباعها، إذن، على سبيل واحد، فهناك أتباع للعقيدة الهندوسية الذين يؤمنون بإلهٍ واحد، وهو إله واحد فقط، وهم موحدون صارمون مثلهم مثل المسلمين أو السيخ، أو مثل أكثر الفرق ثباتاً من التابعين للكنيسة المسيحية؛ وهم الموحِّدون. وهناك أيضاً فرقة من الهندوس يؤمنون بثلاثة آلهة، وقد يصل عدد الآلهة التي يؤمنون بها إلى ألف إله. هناك في الحقيقة مَثَل يتعلق بهذا الصدد، وهو أن هناك ٣٣٠ مليون إله لـ ٣٠٠ مليون هندي. وهناك أيضاً المنكرون لوجود إله، وهم أيضاً من الهندوس الصالحين؛ لأنه كان بعض الأفراد الذين اتبعوا مذهب الريشي أو القدّيسين الذين اعتنقوا مذهب إنكار وجود الإله، وما زالوا يُعرفون حتى الآن على أنهم أتباع مذهب الريشي.

لذلك، إذا قررت الهند أن تكون دولة دينية، فالسؤال الذي سنطرحه هو: هل ستكون تبعاً للفايشنافية، أم ستتبع الشيفية؟ أم هل ستكون على اللينجيت، أم على الجاينية؟ ماذا ستكون عقيدة الهند؟ وأي مذهب ستتبع؟ وهذا في نفسه تهديد للوحدة الوطنية في الهند. فعلى الأرجح، أن الهند لو سلكت هذا الطريق ستتشتت وحدتها مرة أخرى كما حدث ذلك مراراً في الماضي. وإذا اطلعنا على تاريخنا القديم، فسنجد أخباراً عن ملوك قد غيّروا عقيدتهم وأمروا قومهم بفعل المثل. فقد تحولت المعابد التابعة للفايشنافية إلى معابد تابعة للشيفية، والعكس صحيح؛ بل في الحقيقة نجد أن هذه الظاهرة كانت موجودة في العالم كله، فلم تقتصر على الهند فحسب. كانت موجودة في كل مناطق آسيا وأوروبا وإفريقيا. فعلى الرغم من أن الملك كان إذا غير عقيدته، كان هناك ـ تبعاً لذلك ـ تغيّر في الشخصية، وتغيّر في المعتقدات والممارسات الدينية للأشخاص، ولكنها في نهاية المطاف كانت بلا جدوى.

فمشكلة اختيار العقيدة التي ستتبعها الدولة لن تكون الوحيدة التي ستواجهها الهند، إذا اتخذت قراراً بأن تكون دولة دينية غير مدنية. فمثلاً ستكون هناك

اختلافات حول مسألة الانتماء الطائفي، بيد أن في الوقت الحالي لا يجد الانتماء الطائفي له مكاناً على أرض الواقع. والسبب الرئيس وراء اندثاره، هو تطور عملية التصنيع، والتحسن في وسائل المواصلات والاتصالات. وبالتأكيد، لن ننسى دور التطور الفكري في ذلك، فقد لعب دوراً مهمّاً في المساعدة على اندثاره. وبالتأكيد، نتوجه بجزيل الشكر والعرفان للمُصلِحين، ابتداءً من البوذيين (القرن السادس ـ إلى القرن الخامس ق.م) وصولاً إلى رابندرانات تاغور (Rabindranath Tagore) (١٨٦١م ـ ١٩٤١م)، وفضلاً عن مهاتما غاندي (Mahatma Mohandas K. Gandhi) (١٨٦٩م ـ ١٩٤٨م). ولكن حقيقة الأمر هي أن تطور عملية التصنيع، وتحسين وسائل النقل والمواصلات هما من لعب الدور الأساسي في تلك المسألة. فخذ على سبيل المثال، الحافلة في الريف، فهي مصمَّمة لتتسع لـ ٣٠ راكباً فقط، ولكن في الحقيقة إذا كنت فيها، وحاولت أن تُحصي عدد الركاب، فستجد أنهم يصلون إلى ٥٠ راكباً. ففي مثل هذا الوضع، الأسئلة حول الطائفة، أو مسألة عدم التواصل، لن يكون لها صلة بالوضع الحالي. فمثلاً، إذا قلت: «أنا لا أريد الجلوس بجوار هذا الشخص»، فإن محصّل التذاكر أو سائق الحافلة سيضيق بك ذرعاً. وربما في مثل هذه الحالة سيطلبون منك أن تترجّل من الحافلة؛ ليركب مكانك شخصان أو ربما أكثر. إذن، فإن وسائل المواصلات والاتصالات، وعملية التصنيع والتحضر، كل ذلك، جنباً إلى جنب، مع مسألة إخفاء الهوية بين الأشخاص التي سببها انتشار المدن، كل ذلك يساعد على تحطيم حواجز الانتماء الطائفي. فإذا افترضنا أنه قد انهار مفهوم الدولة المدنية، فستُبنى على أنقاضه بعض الأفكار القديمة الهدّامة، والنتيجة أن مثل هذه الأفكار ستكون تهديداً على الوحدة الوطنية.

إذن، فقد اتضّح لنا أن وجود دولة مدنية هو شيء ضروري في دولة كالهند، وهذا لا يصبّ في مصلحة الأقليات وحدهم ـ فهم بالتأكيد سيكون لهم مكاسب من ذلك، وهذا أمر لا مراء فيه ـ بل ستعم المصلحة جميع الشعب الهندي بمن فيهم الأغلبية. وهذا هو السبب الذي جعلنا نضع موادّ في الدستور تضمن حقوقاً وفرصاً متساوية لكل مواطن، بصرف النظر عن انتمائه الطائفي أو الديني، أو مهما كان جنسه أو لغته أو عِرْقه. إذن، فالدستور لم يترك أي فرقة إلا وذكرها، ولم يُغفِل أي فرد ـ على قدر ما يستطيع الفرد أن يحسبه ـ من قائمة الفِرق المختلفة التي تقسم الأشخاص في الهند. ونجد الدستور ينصّ على ذلك؛ قائلاً: «كل أتباع هذه الفرق

المختلفة يجب النظر إليهم على أنهم مواطنون هنود، لهم حقوق متساوية، وفرص متساوية، وأن المنصب الأعلى في البلاد متاح لكل فرد، بغضّ النظر عن اعتقاده الديني. وكذلك التمثيل في المجالس التشريعية، والغرف التجارية والصناعية هو فرصة متاحة للجميع بالتساوي، وأن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يجب أن يتم إدراجه بقدر كبير في الدستور الهندي».

نتنقل الآن للحديث عن العلاقات بين المسلمين والهندوس في الهند، فنجد أنها علاقات وديّة في أوقات الاستقرار، ولكن في بعض الأحيان، يندلع العنف من جديد، وينتج عنه خراب وموت. وبالطبع، يجب أن يكون هناك سبب وراء ذلك، ولا يمكن أن يكون هذا السبب غير وجود خلل في سلوك التسامح بين الأديان، الذي يتقبله كلا المجتمعين على أنه نمط لحياتهم. فإذا حللنا موقف الهندوس، نجد أن هذا الخلل ينحصر وجوده في الانتماء الطائفي، الذي بدوره يؤدي إلى شُحٍّ في تقّبل الأشخاص الذين يتبعون معتقدات دينية أخرى. والسبب وراء ذلك هو وجود فكرة النبذ بين طيات المجتمع الهندي، والذي ينتج عنه نتيجة طبيعية لازمة، ألا وهي عدم المبالاة والإهمال، وقد تصل بهم إلى ازدراء متّبعي الأديان الأخرى. فإن مسألة عدم المبالاة، أو الازدراء، يمكن أن تكون غير مُدرَكَة أو غير مُتعمَّدَة، وفي الوقت نفسه، نجد أن هناك حالات تغيب فيها مشاعر الازدراء أو الكراهية، بيد أن المشكلة الرئيسة تكمن في الناس الذي يعانون الآثار المترتبة على نبذ غيرهم، فهم لا يستطيعون أن يفرّقوا بين وجود أو غياب المحفزات التي يدركونها، أو التي قد لا يدركونها. فبالنسبة إلى مثل هؤلاء الأشخاص، فإن حقيقة التفرقة العنصرية في الحياة اليومية هي كافية لتحريضهم على إشعال نار الضغينة، وتقود مشاعرهم إلى شيء من الغضب والكراهية اللذين من السهل أن يندلعا إذا سنحت الفرصة بذلك.

أما بالنسبة إلى موقف المسلمين، فنجد أنهم يشعرون ببعض التفرقة العنصرية أكثر بكثير من الأفراد في المجتمعات الهندية الأخرى، وترجع أسباب هذا الشعور إلى عوامل تاريخية وسياسية. فمن المعروف أن الهند تحتوي على مجتمع مسيحي صغير نسبيّاً منذ ما يقرب من ألفي عام، فهو مجتمع قليل في العدد، واقتصر وجوده على جزء صغير من البلاد لقرون عدة. أضف إلى ذلك أن الهنود المسيحيين لم يمارسوا قط أي سلطة سياسية، ومن ثَمَّ فهم لم يشكّلوا أيّ تحدٍّ للمجتمع ذي الأغلبية. ونرجع للمسلمين، فهم على النقيض انتشروا في جميع أنحاء شبه القارة

الهندية من أول يوم دخلوا فيه الهند. أدى عددهم وانتشارهم في البلاد، وفوق كل ذلك ممارساتهم في المجال العسكري والسياسي، إلى جعل مشكلة النبذ بينهم وبين الهندوس قاب قوسين أو أدنى من الانفجار.

هناك نقاط خلل متشابهة في سلوك المسلمين تجاه أتباع الديانات الأخرى، فالدين الإسلامي حسم نقطة معيّنة عندما أعلن أنه لا إكراه في الدين، وأن كل فرد حر في أن يتبع الاعتقاد الذي يراه مناسباً لنفسه. فبينما يعترف المسلمون بحقيقة وجود تنّوع في الديانات في العالم، فهناك نقطة اختلاف رئيسة بين المنظورين الهندوسي والإسلامي تجاه هذا التنوع. فبالنسبة إلى المفهوم الهندوسي، يقولون بأن سبب تنوع طرق العبادة هو وجود تنوع في مطالب البشر، وكل طريق يسلكه الشخص في العبادة هو صحيح في ذاته. أما بالنسبة إلى المفهوم الإسلامي، فينسب وجود هذا التنوع إلى فشل الإنسان الذي أدى إلى تشويه الفطرة البشرية السليمة للفرد. فمن المنظور الإسلامي، يُقال إن الحق يخرج من مشكاة واحدة، إذن، فكل الأديان الموجودة هي في الأصل دين واحد، ولكن دخل عليه التحريف والتبديل مع مرور الوقت، وتبعاً للعادات والظروف المختلفة. ولذلك كان سبب إرسال الرسل في مناطق مختلفة من العالم لتصحيح هذا التشويه الذي حصل للدين، وعلى الرغم من أنهم كانوا أكثر من رسول، فكان منهجهم واحداً، فلم يدَّعِ رسول منهم أنه جاء بدين جديد. لذلك لا يُعدّ النبي مُحَمَّد هو مبتدع الإسلام، لكنه آخر نبي من سلسلة طويلة من الأنبياء الذين دعوا إلى العقيدة نفسها. لذا، فطبقاً لمفهوم المسلمين، يُعدّ أي انحراف عن الدين الأصلي، انحرافاً عن الحق.

وقد تقابل هذان المنظوران، الهندوسي والإسلامي، وجهاً لوجه في الهند، وكانت هناك محاولة للإصلاح من كلا الجانبين. فعلى مدار عدة قرون، أقرّت العقيدة الهندوسية بصحة المعتقدات والممارسات المختلفة، طالما كانت في إطار الدين، فنجد أن العقيدة الهندوسية نفسها هي أكثر المعتقدات تنوعاً من ناحية العقائد والشعائر. فحتى كل من تمرّد على التقاليد الهندوسية كان يجد له مكاناً في المعابد، حتى الإسلام والمسيحية قد وجدتا لمعتنقيهما مكاناً في تلك المعابد؛ لذلك تُعد البوذية جزءاً من الكيان الهندوسي. وعلى نحو مشابه، فقد حرّم المسلمون الإكراه في الدين، وأقرّوا مبدأ وجوب احترام الأديان الأخرى. وعلى أرض الواقع، نرى أنه قد تحقق التعايش السلمي بين المسلمين والهندوس، ونرى أمثلة كثيرة تدل على ذلك،

منها مثلاً، أن الهندوس كانوا يتعبدون في الأماكن المقدسة للمسلمين. وكذلك، كان المسلمون يُبدون الاحترام للمُعلِّمين الدينيين والأولياء من الدين الهندوسي.

ولكن ما ذكرناه سابقاً لم يكن كافياً، فعلى الرغم من وجود مثل هذا التعايش السلمي، إلا أن الفجوة النفسية بين المسلمين والهندوس لم يُقضَ عليها تماماً. وأسهمت في ذلك بعض العوامل الاجتماعية والسياسية، بيد أن السبب الرئيس هو الاختلاف في وجهة النظر الدينية الذي ذكرناه سابقاً، فنجد أن من بعض المسلمين التقليديين من ينظر لغير المسلمين، وخصوصاً الهندوس، على أنهم «كفّار». ونجد أيضاً بين الهندوس من ينظر إلى المسلمين على أنهم «مدنّسون». فمن الجانب الهندوسي، كان هذا المذهب موجوداً في الماضي، وكان يُعد وسيلة دفاع لحماية المجتمع الهندوسي من السلطة السياسية والتبشير الديني للمسلمين. وقد زادت حدة هذا الشعور المتبادل عن طريق التفوق في المجال التعليمي، والمكانة الاقتصادية التي حدثت بعد دخول الاحتلال البريطاني. وفي الجانب المسلم، نرى أنه قد عزز من هذا الشعور وجود شيء من الغطرسة في المجال السياسي، والشعور بالتفوق من الناحية الدينية. ناهيك أيضاً عن أنه تم تعزيز هذا الشعور كرد فعل دفاعي نتيجة لخسارتهم للمميزات الاقتصادية والسياسية عندما كانوا يرزحون تحت نير الاحتلال البريطاني. إذن، نستنبط من ذلك، أن أصل المشكلة التي نتج عنها الصراعات بين المسلمين والهندوس هي سلوك الاقتصار على النفس، وعدم الاعتراف بوجود الطرف الآخر. ولذلك، ينظر المسلمون للهندوس على أنهم «كفّار»، وفي المقابل يرد الهندوس باعتبار المسلمين على أنهم «مدنسون».

ولإيجاد حل لتلك المشكلة، ولكي نخلق روحاً من التوافق النفسي الذي فيه يمكن لكلا المجتمعين أن ينمّيا الشعور بالهوية الوطنية، وفي الوقت نفسه يحافظا على القيم والمبادئ الخاصة بفئتيهما، فمن الضروري وجود تغيير في السلوك المتبادل بين كل من الهندوس والمسلمين. فإذا نظرنا إلى الطرف الهندوسي، نجد أن ما يحتاجه هو تغيير الشعور بالعجرفة الناتج عن التفرد الطائفي. ففي الوقت الحاضر، نرى أن عملية تفتيت الانتماء الطائفي قد بدأت بالفعل، نتيجة لظاهرة التصنيع والتمدن. وازدادت سرعة هذه العملية نتيجة لانتشار التعليم، ولكن على الرغم من ذلك، يجب على الفرد أن يقر بأنه في السنوات الأخيرة، ونتيجة للقوى السياسية، فقد انتعش الانتماء الطائفي مرة أخرى انتعاشاً غير متوقع. وعلى غير ما هو متوقع،

فإنه أحياناً ما يؤدي إجراء الانتخابات الديمقراطية إلى شيء من التعصب الطائفي، وهذا نلاحظه جيداً في الانتخابات التي تُجرى في بعض الدوائر الانتخابية الصغيرة. ولكن الحال يختلف في الدوائر الانتخابية الأكبر مساحة؛ لأنه يوجد فيها اختلاط أكثر بين الناس، وأيضاً تتقلص فيها السلطة المسيطِرة للطائفة، وفي النهاية تختفي تماماً. ففي الواقع الحالي، وجدنا بالفعل مولد طريقة جديدة من التقسيم الاجتماعي؛ حيث ينتمي فيه الهندوس والمسلمون إلى الطبقة الاقتصادية نفسها، أو يشتركون في المرجعية العلمية، والتي تؤدي إلى جعلهم أقرب إلى بعضهم البعض، بالمقارنة مع نظرائهم المماثلين لهم في الاعتقاد الديني؛ ولكن ينتمون إلى فئات اجتماعية أخرى. وهذا ينطبق أكثر على الطوائف الهندوسية المختلفة.

وفي الطرف المسلم كذلك، نجد عملية التغيير فيه قد بدأت بالفعل، بدايةً من الاعتراف بالحقائق الفلسفية وغير الفلسفية الموجودة في معتقد كل من الهندوسية والبوذية والمسيحية. وهذا الاعتراف ينبع من الاعتقاد الديني للمسلمين الذي يقر بأن الله قد أرسل رسلاً لكل أمة، وفي كل عصر. فعلى الرغم من أن الاعتقاد الديني للمسلمين يصر على حقيقة أن الدين الحق هو دين واحد فقط ولا دين غيره، لكن في الوقت نفسه يعترف بأن الفطرة السليمة قد أُرسلت إلى كل أمة في كل عصر، وأُرسلت بطريقة مقبولة إليهم. وهذا كله أدى إلى وجود احترام للتنوع العقائدي، ولكن هذا الاحترام للعقائد لا يجد له مكاناً أو قد لا يلقى قبولاً على نطاق واسع إلا إذا كان الناس الذين يعتنقون تلك العقائد يزعمون أنهم يتبعون ما جاء به نبي معترف به من الجانب الإسلامي. ولذلك، نجد أن المسلمين عبر العالم الإسلامي يُفرِّقون بين ما يسمونهم أهل الكتاب وبين الآخرين. فبناءً على المفهوم الإسلامي التقليدي، فإن المسيحي أو اليهودي هو شخص قد انحرف عن تعاليم الدين الصحيح، ومع ذلك نجد له مكانة مميزة على غير المسلمين، وتم تسميته باسم خاص لاعتبارات خاصة. وأوضح دليل على ذلك هو التشريع الذي يسمح للمسلمين بأن يتزوجوا من أهل الكتاب، ولكن يحرِّم على المسلم أن يتزوج من غير المسلمة.

ولو افترضنا جدلاً أنه قد اعتُرف بالهندوس على أنهم «أهل كتاب»، فسوف يزيل ذلك واحداً من الحواجز النفسية بين كلا المجتمعين. والكتاب هو ما يعطيه النبي لأمته. وطبقاً لما جاء في القرآن، ومرة أخرى نؤكد على أنه قد بُعث نبي إلى كل أمة، وفي كل عصر. وفي موضع آخر، يؤكد القرآن على حقيقة أنه لم يبعث أي

نبي إلى قومه إلا بلسانهم ليبين لهم بالطريقة التي يستسيغونها. وقد بُعث عدد كبير من هؤلاء الرسل قبل النبي مُحَمَّد، منهم من ذُكر في القرآن والبعض الآخر لم يُذكر. وعلى الرغم من أن القرآن لم يذكر عدد الأنبياء بالتحديد، إلا أننا نجد في حديث صحيح للرسول أن عددهم قد تجاوز المائتي ألف.

ونستفيض أكثر بالكلام عن معنى «الكتاب»، فيفصّل القرآن المعايير الخاصة بالكتاب المُنزَّل، فالكتاب المُنزَّل هو أداة لتوصيل رسالة الله للبشر، وليس من تأليف أي من البشر. فمن تعاليمه أنه يدعو إلى توحيد الله، بالإضافة إلى تحميل الإنسان مسؤولية أفعاله. وهذا المعيار نجده يتلاءم مع نصوص الفيدا والغيتا، فالنصوص الموجودة في هذين الاثنين تُسمّى في العقيدة الهندوسية أبوروشيا، أي لم يَخُطَّهما بشر، بل منزَّلان من السماء. ويؤكد القرآن حقيقة أخرى، ألا وهي حقيقة وحدانية الذات الإلهية، ويزعم أن ذلك هو جوهر الدين الحق، فنجد أن نصوص الريجفدا مثلاً تذكر «هو واحد، رغم أن العقلاء يطلقون عليه أسماء عديدة». وفي تراتيل أثارفافيدا، تقول بأن العزة والمجد، والقوة والسعادة، والعظمة، والطعام والقوت تنتمي لمن يؤمن بالرب على أنه «واحد لا ثاني له... هو الصمد، هو الرؤوف، وهو الواحد الأحد». فبعد قراءة تلك النصوص، قد يتخيل المرء أن هذه الكلمات مقتبسة من القرآن.

إذن، ففي ضوء تصريح القرآن الذي ينصّ على أن الرسل قد أُرسلوا إلى كل أمة، وفي كل عصر ليبلّغوا رسالتهم بلسان قومهم، نستنتج من ذلك أنه بالتأكيد قد أُرسل العديد من الرسل إلى الهند. فدولة كفلسطين قد أُرسل لها بالفعل العديد من الرسل على مدار مئات السنين، إذن، فقياساً على ذلك، فدولة الهند ذات التاريخ العريق والقديم لا يمكن أن تكون قد حُرمت من مثل هذه المزيّة. ففي الحقيقة، نجد أن المفاهيم التقليدية للهند قد تتماشى بعض الشيء مع بعض مفاهيم الوحي والنبوة. فعلى سبيل المثال، وَصْف نصوص الفيدا على أنها «شروتي»، أي الشيء المسموع، يشابه مفهوم ما جاء في القرآن من أن الرسول يسمع الوحي الذي ينزل عليه. وعلى نحو مشابه، فإن مفهوم «التجسيد» في الهندوسية ما هو إلا نسخة هندية من مفهوم الرسول في الإسلام، فتعريف الرسول هو الشخص الذي ينزل عليه الوحي الإلهي، والأصل في كلمة «تجسيد» يحمل تقريباً المعنى نفسه. ولكن وجه الاختلاف هو تفسير معنى «التجسيد»، فيمكن أن يفهم على أنه تجسيد للإله، والمعنى الآخر هو

الوسيلة التي عن طريقها تُرسَل الرسالة الإلهية. وكذلك في الدين المسيحي، نجد أن الدور الذي ينسبه المسيحيون إلى عيسى، عليه السلام، ما هو إلا تعقيب مثير الدهشة إذا ذكرناه في هذا الصدد، ويبين أيضاً مدى السهولة التي يمكن أن يتداخل فيها هذان المعنيان مع بعضهما البعض.

وإذا رجعنا إلى القرآن، نجد أنه ينص على عدد قليل من الرسل هم ما تم ذكرهم في السياق القرآني، بيد أن الغالبية العظمى قد تم السكوت عنها. فمن بين الأنبياء الذين ذُكرت أسماؤهم صراحةً في القرآن، فهناك على الأقل اسم واحد من يلمح بوجود نبي من الهند. فمثلاً يقول الله عز وجلّ: **﴿وَإِسْمَاعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾** (سورة الأنبياء: الآية ٨٥)، وكذلك **﴿وَاذْكُرْ إِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ وَكُلٌّ مِنَ الْأَخْيَارِ﴾** (سورة ص: الآية ٤٨)، نجد أن هناك إشارة إلى نبي يُدعى «ذا الكفل». ويمكن أن يكون هذا الاسم هو ترجمة لأمير الكُفل، وإذا كان هذا صحيحاً، فهذه إشارة صريحة إلى بوذا الذي كان أميراً على منطقة كابيلافاستو (القرن السادس ـ الخامس ق.م). والسبب وراء ترجمته للعربية على أنه «ذو الكفل» هو عدم وجود حرف «P»، أو ما يُعرف بـ «الباء الثقيلة» في اللغة العربية، لذلك تُرجم هذا الحرف على أنه حرف «الفاء» أو «الباء الخفيفة». وعلى نحو مشابه، نجد أيضاً «ذو القرنين»، والذي ذُكرت قصته في القرآن في قول الله عز وجلّ: **﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْراً * إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَباً * فَأَتْبَعَ سَبَباً * حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْماً قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْناً * قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَى رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَاباً نُكْراً * وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُ جَزَاءً الْحُسْنَى وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْراً * ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَباً * حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَى قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْراً * كَذَلِكَ وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْراً * ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَباً * حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْماً لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلاً * قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجاً عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدّاً * قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْماً * آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَاراً قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْراً * فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْباً * قَالَ هَذَا**

رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقّاً﴾ (سورة الكهف: الآيات من ٨٣ إلى ٩٨). وقد اختُلف في تحديد هويته، فمن المفسرين من ادّعى أنه هو الإمبراطور الصيني تشي هوانج تي (Chehwang-te) (حكم ٧٤ ق.م ـ ٤٨ ق.م)، والقائل بذلك هو السيد أحمد خان (١٨١٧م ـ ١٨٩٨م)، وذكره عبد الله يوسف علي (١٨٧٢م ـ ١٩٥٢م) في ترجمته للقرآن على أنه الإسكندر إمبراطور مقدونيا (٣٥٦ق.م ـ ٣٢٣ق.م). أما مولانا أبو الكلام آزاد (١٨٨٨م ـ ١٩٥٨م)، فزعم أن «ذو القرنين» هو الملك كورش Cyrus الإمبراطور الفارسي (قُرابة عام ٥٩٠ق.م ـ ٥٢٩ق.م).

ويمكن أن نجادل بأنه مهما كان الدين الأصلي للفيدا أو الهندوسية في الزمن البعيد، فإن ما نراه اليوم على أرض الواقع أنهما لم يبقيا على التوحيد، وأنهما يعبدون العديد من الأصنام؛ ولكن مثل هذا الجدال يقر بأن نصوص الفيدا على أنها كتاب مُرسَل. ولكن على الأرجح، يمكن أن نقول إن الفطرة السليمة لنصوص الفيدا قد حُرِّفت. ويمكن أن نستدل بذلك على ما حدث في المسيحية، فعلى وجه مماثل قد حدث لها مثل هذا النوع من التغيير. والدليل على ذلك وجود رسوم وتماثيل للسيدة مريم والسيد المسيح، عليهما السلام، في الكنائس المسيحية. وعلى الرغم من وجود تلك التماثيل، فما زال المسيحيون معترفاً بهم على أنهم أهل كتاب. لذلك، ومن هذا المنطلق، يجب اعتبار الهندوس على أنهم أهل كتاب.

ومن المعروف أن دخول التماثيل في الكنائس المسيحية لم يكن منذ زمن بعيد. وهذه الحقيقة تنطبق على الهندوسية كذلك، فعلى حد علمي، فإن ظهور عبادة الأصنام في الهند كان في أعقاب غزو الإسكندر. وحتى في البوذية القديمة، لم يكن هناك أي تماثيل تجسِّد بوذا، ولكن ظهور أول التماثيل التي تجسد حياة بوذا كان عقب دخول الرومان للهند، ودخول فن صنع التماثيل معهم. وفي فترة لاحقة، أخذت الهندوسية فكرة عبادة الأصنام من البوذية التي كانت قد أخذت أطواراً مختلفة فيها. فمن المدهش أن تلاحظ أن كلمة «بوت» في اللغة الفارسية، وكذلك أيضاً في اللغة الأوردية، والتي تأتي بمعنى «صنم»، هي كلمة مبتذلة يُقصد بها بوذا، وهي تعني العلاقة الوطيدة بين تمثيل بوذا وبين عبادة الأصنام. وفي النهاية، فحتى في العقيدة الهندوسية التقليدية في الوقت الحالي، تبرهن لنا حقيقة نبذ الأصنام وإلقائها

في النهر بعد احتفالهم الديني، إلى أن الأصنام ليست هي الهدف الذي يتم عبادته؛ لكنها مجرد رمز يساعد الناسك على التأمل.

وفي الخاتمة، أود أن أشير إلى أن بعض العلماء العرب قالوا بأن كلمة «كافر» كان المقصود بها بعض القبائل التي كانت تعبد الأصنام في شبه الجزيرة العربية، وليس من الممكن أن تُطلق تلك الكلمة على أهل الكتاب. ومن ناحية أخرى، فإن الهندوس يزعمون بأن لديهم كتاباً منزَّلاً؛ لذلك لا يوجد داعٍ للاختلاف على القول السابق. بالإضافة إلى أنهم يسمون عقيدتهم «سانتان دارما»، أي الإيمان الخالد، فهذه التسمية ذات صلة وثيقة بمفهوم المسلمين الذي ينص على أن الإسلام هو الدين الواحد الذي استمر وجوده عبر كل العصور. فعلى الرغم من التبديلات والتغييرات التي دخلت على المسيحية واليهودية، فما زال الاعتراف قائماً بالمسيحيين واليهود على أنهم «أهل كتاب»، فالسؤال الذي سنطرحه الآن هو: هل يوجد أي سبب وراء عدم إلحاق هذا اللقب بالهندوس؟

الفصل السابع عشر

شاندرا مظفر ــ الشمولية في الإسلام

منذ أواخر ستينيات القرن العشرين، شهدت ماليزيا بعض التوترات التي أدت إلى نشوب صراعات بين المجتمع المسلم من جانب ـ الذي يمثل الأغلبية، ولكن بنسبة طفيفة ـ وبين غير المسلمين من الجانب الآخر، سواء أكانوا ممن ينتمون إلى أصل صيني، أو جنوب آسيوي. فهذه الشيوعية قد تخفَّت في ثوبين، الثوب القَبَلي والثوب الديني، ويرجع ذلك إلى خلط التكوين القَبَلي «لشعب الملايو» بدين «الإسلام» في هوية البوميبوترا (Bumiputra)، وتعني حرفيّاً «ابن الأرض»[(١)]. أما بالنسبة لشاندرا مظفر، فقد وُلِد في ماليزيا عام ١٩٤٧م، وهو عالم سياسي وناشط مدني. حلَّل شاندرا الطائفية في مجتمع الملايو وفسّرها في أعماله الأكاديمية، وناضل ضدها في أعماله على الصعيد المدني، على وجه الخصوص عن طريق منظمة الإصلاحات الديمقراطية المتعددة الطوائف، والتي تسمى أليران كيسدارن نيجارا (Aliran Kesedaran Negara) «حركة الوعي القومي»، التي أسسها في أواخر سبعينيات القرن العشرين، وظل رئيساً لها حتى

---

(١) انظر: M. Kamal Hassan,"Malaysia," in John L. Esposito, editor, *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press,1995) volume 3, pp. 35-38; Hussin Mutalib, *Islam and Ethnicity in Malay Politics* (Singapore: Oxford University Press, 1990); Chandra Muzaffar, " Ethnicity, Ethnic Conflict, and Human Rights in Malaysia," in Claude E. Welch Jr. and Virginia A. Leary, editors, *Asian Perspective on Human Rights* (Boulder, Colo.: Westview, 1990), pp. 107-141; K.J. Ratnarn, *Communalism in the Political Process in Malaya* (Kuala Lumpure, Malaysia: University of Malaya press, 1965); R. K. Vasil, *Ethnic Politics in Malaysia* (New Delhi: Radiant, 1980); Karl von Vorys, *Democracy without Consensus: Communalism and Political Stability in Malaysia* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975).

أواخر التسعينيات من القرن نفسه. أما في فترة التسعينيات، فأسس مظفر منظمة دولية، وسماها الحركة الدولية لعالم عادل **(The Just World Trust)**، والتي تسعى إلى الارتقاء بالبشر للمثل العليا في جميع أرجاء العالم، وشاركت المنظمة في كتابة تصريح يختص بحقوق الإنسان، تبنته أكثر من مائتي منظمة غير حكومية من آسيا ومن البلاد التي يحدها المحيط الهادي. وتم تضييق الخناق على مظفر عن طريق الحكومة الماليزية بسبب نقده المستمر للممارسات غير الديمقراطية من قِبَل الحكومة(٢).

إن شمولية الإسلام هي دعوة مفتوحة لكل شخص للدخول فيها ـ المسلم وغير المسلم في ذلك سواء ـ ذلك لأن مذهب الشيوعية بعيد كل البعد عن روح الإسلام وفلسفته؛ فهذه الدعوة هي أقرب ما تكون إلى مجتمع كالمجتمع الذي نعيش فيه. فمن سوء الحظ أن الإسلام في ماليزيا ظهر ـ لعدة عقود ـ ليُنظر إليه ضمن مفاهيم الشيوعية، فلفظ «شيوعي» في هذا السياق لا يعني مجرد الاتحاد مع مجتمع معيّن. وهذا لا يمنع أنه في حالة إذا ما كان الإسلام هو الدين العام لكل شعب الملايو، فسوف يُنظر إلى الإسلام على أنه دين شعب الملايو، وستكون هذه وجهة نظر كل من شعب الملايو وغيرهم. فطالما أن هناك وعياً كافياً بأن الإسلام لا ينحصر في شعب الملايو، وأن هناك الملايين والملايين من غير المالاويين يعتنقون الدين الإسلامي، لا يمكن أن يدَّعي أحد أن مثل هذا الانطباع هو في نفسه انطباع شيوعي.(٣)

فمحاولة الربط بين الدين وما أسميه بهوية «المالاوية»، وهوية «ابن الأرض» هو

---

(٢) انظر: Daniel S. Lev, "Human Rights NGOs [Non-Governmental Organization] in Indonesia and Malaysia," in Welch and Leary, *Asian Perspective on Human Rights*, pp.142-161; Amyn B. Sajoo, Pluralism in "*Old Societies and New States*": *Emerging ASEAN Contexts* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1994),pp. 53-54; and Sajoo, "Pondering the 'Periphery': Pluralist Trends in Southeast Asia," *Muslim Politics Report*, number 8, Summer 1996, p.5.

(٣) هناك معتقد بأنه على الرغم من أن هناك عديداً من الأشخاص غير المالاويين يعتنقون الإسلام، فهم يسمون في مجتمع الملايو (ماسوك ملايو) (masuk Melayu)، أي (صار من الملايو). وعلى الرغم من ذلك، يجب ألا تترجَم هذه الكلمة حرفيّاً، فيمكن أن تعني هذه الكلمة مَن اعتنق دين أهل الملايو.

العامل الذي يؤثر على جعل المنهج السائد في التعامل مع الإسلام منهجاً شيوعيّاً، عندما يتضح أن كلا الافتراضين لهاتين الهويتين، تقريباً متطابق. أما بالنسبة إلى تطبيقهم، فليس له علاقة بالإسلام. فما أعنيه بهوية المالاوية هو الفلسفة التي تقول بأن شعب الملايو ـ لكونهم السكان الأصليين ـ لهم حقوق سياسية واقتصادية وثقافية خاصة تختلف عن غيرهم من المجتمعات التي لا تنتمي للسكان الأصليين (وأعني بذلك الصينيين والجنوب آسيويين). أما هوية ابن الأرض، فترتكز على الافتراض السابق نفسه، ولكنها تختلف معه في نقطة واحدة، ألا وهي أنها تضم مجتمعات السكان الأصليين بمن فيهم غير المالاويين وغير المسلمين الذين تتعارض مصالحهم ـ في بعض النقاط ـ مع مصالح المالاويين(٤). والمثال الذي يؤكد هذه الحقيقة هو سمو المالاويين على الساحة السياسية، ومعنى سموهم في ذلك المجال لا يقتصر على أنهم أسمى من مجتمعات السكان غير الأصليين، لكنه أيضاً سمو على مجتمعات السكان الأصليين سواء أكانوا من غير الملايو، أم من غير المسلمين(٥).

لقد ظهرت، إذن، هوية المالاوية وهوية ابن الأرض تبعاً لأفكار السكان الأصليين، إذن، فلنأخذ هذا العامل في الاعتبار من منطلق وجهة النظر الإسلامية. فلطالما طالب الحزب الإسلامي الماليزي (PAS) بضرورة «استعادة هيمنة شعب الملايو»، ويرجع السبب الرئيس وراء ذلك إلى حالة السكان الأصليين في المجتمع(٦)؛ ولكن ما يهمنا في الأمر هو أن المطلب قد، قُدِّم، بثبوتية باسم الإسلام. وحتى إذا حلّلنا فلسفة الحزب الإسلامي الماليزي تحليلاً سطحيّاً، فسيكشف ذلك

---

(٤) هذه المجتمعات في الأساس هي الكادازان (Kadazans)، والإبانز (Ibans) وغيرهم ممن هم في شرق ماليزيا، وهناك بعض من الأورانج اسلي (Orang Asli) في غرب ماليزيا.

(٥) في دولتي ساباه (Sabah)، وساراوك (Sarawak)، على سبيل المثال، يقتصر منصب رئيس الوزراء وبعض المناصب السياسية المهمة على السكان الأصليين من المسلمين، على الرغم من أن السكان الأصليين غير المسلمين أكثر عدداً في كلتا الدولتين. للاطلاع على تفصيل أكثر حول الأوضاع السياسية في هاتين الدولتين، انظر: K. J. Ratnam and R. S. Milne, *New States in a New Nation* (London: Frank Cass, 1974).

(٦) انظر: Amanat Yang di- Pertua Agong PAS Ulang Tahua 1958" [The 1958 Anniversary Speech of the President of the PAS], in Cenderamata Pembukaan Bangunan PAS Kelantan & Kongres PAS ke 13 [Souvenir Program in Conjunction with the Opening of the PAS's Building in Kelantan and the Thirteenth PAS Congress].

النقاب عن أن مثل هذا الإصرار على كل من التميّز السياسي والاقتصادي والثقافي للملايو قد قُدِّم على أنه طريقة للدفاع عن نزاهة الإسلام(٧).

في وقتنا هذا، لا يقرّ دين الإسلام بأي تفريق بين كل من السكان الأصليين والسكان غير الأصليين، على أساس أن هذا هو النظام الاجتماعي. وإذا كان هذا صحيحاً، فإن استخدام المصطلحات مثل سكان أصليين (أبناء الأرض)، وسكان غير أصليين (ليسوا أبناء الأرض) على أنه وصف للفئات داخل السكان الذين اندمجوا في سبيكة واحدة، نتيجة للتطور الحاصل للأمة الماليزية، لن يكون بالأمر الجيد، وذلك لأنه متناقض مع المفاهيم الإسلامية. لذلك، ستكون فئات المجتمع ـ التي يختص بها هذا الشأن ـ مقسمة على العلاقة التاريخية، لا على العلاقات الاجتماعية. ولكن بما أن الحزب الإسلامي الماليزي يزعم أن الحياة العامة يجب أن تكون مرتكزة على أساس التفريق بين السكان الأصليين والسكان غير الأصليين، فلن يكون المرء على خطأ في وصف هذا الجدال على أنه موقف غير إسلامي. وهناك ثلاثة أسباب مهمة تبرر هذا القول، أولها، هو أن قليلاً من الناس هم نادراً ما يدركون أن تفريق الأشخاص بين مجتمع السكان الأصليين وبين مجتمعات السكان غير الأصليين، فهم بذلك يفرِّقون بين المسلمين أنفسهم، ذلك لأن هناك مسلمين ليسوا من أبناء الأرض، وبالمثل هناك من أبناء الأرض من هم غير مسلمين. ومن المعروف أن التعاليم الإسلامية تعارض أي محاولة، سواء أكانت في السر أم في العلن، لتقسيم المسلمين. وهذا ينبع من اقتباس مهم لمبدأ إسلامي مشهور للغاية ومنصوص عليه في القرآن في قوله: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ**﴾ (سورة الحجرات: الآية ١٠)(٨). فخشية من أن يُساء فهم مصطلح وحدة المسلمين، فيجب التأكيد على أن الإسلام لا يدعو لأي صنف من الأصناف الرجعية والمتخلفة لمصطلح الوحدة، من دون الأخذ في الاعتبار إرساء الأسس

(٧) لتحليل مفصَّل عن الموضوع، انظر رسالتي للماجستير:

"Protection of the Malay Community: A study of UMNO's Position and Opposition Attitudes," Masters Thesis, Universiti Sains Malaysia, 1974.

(٨) انظر: A.Yusuf Ali [1872-1952], *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary* (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1972).

الأخلاقية لتلك الوحدة. والدليل على ذلك هو ما أُشير إليه في القرآن في قوله تعالى: ﴿**مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ**﴾ (سورة آل عمران: الآية ١٧٩). إذن، نستنبط من ذلك أن التفريق بين السكان غير الأصليين من المسلمين وبين السكان الأصليين المسلمين في الأمور المتعلقة بالمجالات السياسية والاقتصادية والتعليمية والثقافية ليس هو بالطبع المقصود من تمييز الخبيث من الطيب! السبب الثاني من الأسباب التي تبرر أن مثل هذا الموقف، هو غير إسلامي، أننا لو افترضنا أن كل أبناء الأرض كانوا من المسلمين، وكان كل الأفراد الذين لا ينتمون إلى أبناء الأرض هم من غير المسلمين، فإنه ما زال من غير الصحيح تبعاً للمبدأ الإسلامي أن نفرق بينهم في مجالي التوظيف والتعليم، وفي شتى المجالات الأخرى التي يجب أن تكون فيها الأولوية القصوى هي مصلحة الإنسان. والقرآن نفسه نص على تحريم مثل هذا التفريق في قوله: ﴿**لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ**﴾ (سورة البقرة: الآية ٢٧٢). وكذلك يمدّنا دستور المدينة الذي وضعه الرسول مُحَمَّد (ﷺ) بحقوق المساواة، والمسؤوليات العادلة بين المسلمين وغير المسلمين؛ وهم في ذلك سواء[٩]. ويُعد أوضح مثال عملي على ذلك، هو أن الخلفاء الراشدين في عصر صدر الإسلام، مثل: أبي بكر (حكم ٦٣٢م ـ ٦٣٤م)، وعمر بن الخطاب (حكم ٦٣٤م ـ ٦٤٤م)، وعلي بن أبي طالب (حكم ٦٥٦م ـ ٦٦١م)، هؤلاء الثلاثة على سبيل المثال، لا الحصر، قد تحمّلوا الكثير من الصعاب في سبيل ضمان حسن رعاية المواطنين غير المسلمين. والدليل على ذلك ما يرويه الإمام أبو يوسف، الفقيه الحنفي الذي عاش في القرن الثامن الميلادي، من أن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب قد حدد مقداراً خاصّاً من المال يُصرف من بيت المال لغير المسلمين الذين كانوا في دمشق[١٠]. أما ثالث الأسباب وآخرها، فهو أن تصنيف الشخص لموقف التفريق بين أبناء الأرض، وبين غير أبناء الأرض، على أنه مركز الأشياء،

(٩) للاطلاع على معلومات أكثر حول دستور المدينة، انظر: Zainal Abidin Ahmad, Piagam Nabi Muhammad s.a.w. [Charter of the Prophet Muhammad, Peace Be upon Him] (Jakarta, Indonesia: Bulan Bintang, 1973).

(١٠) انظر: Sayyid Abul A'la Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution* (Lahore, Pakistan: Islamic Publications Ltd.), p. 312.

فإن من ذلك ما يفعله في الحقيقة هو إذكاء نار الفتنة الطائفية والقبلية إلى الحد الذي يجعل ذلك التفريق من الأشياء التي تنفرها قيم الفطرة الإسلامية. والدليل على ذلك هو ما ذكره الرسول مُحَمَّد، عليه الصلاة والسلام، في أحد أحاديثه، ويقول فيه: «لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي إلا بالتقوى»[11]. ولُباب الإسلام ما هو إلا توحيد الله، وليس العصبية العِرْقية أو القبلية. ونجد أفضل إشارة لهذا التوحيد هو وحدة البشر كلهم. ويسوق لنا القرآن الدليل على ذلك في قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾** (سورة الحجرات: الآية ١٣).

إذن، فإن مفهوم التوحيد بين البشر هو في الحقيقة له علاقة بفكرة المساواة بين الجنس البشري، كما هو مشار إليه في قوله تعالى في كتابه العزيز: **﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾** (سورة آل عمران: الآية ١٩٥)[12]. وبأسلوب آخر، يمكننا القول بأن أي مسعى أو محاولة لتعزيز أو تقوية التفرقة العِرْقية ـ مثل التفريق بين السكان الأصليين وغير الأصليين ـ يرقى لدرجة الجحود بالركن نفسه الذي يرتكز عليه الإسلام، ألا وهو ركن توحيد الله.

فلقد بدا واضحاً الآن أنه لا يمكن الحزب الإسلامي الماليزي أن يبرر مفهوم ابن الأرض سواء قد أحسن الإسلام أو أساء استخدامه. وبالطبع، فليس الحزب الإسلامي الماليزي هو من يدعو وحده إلى هوية ابن الأرض. فمثلما هو معروف لنا الآن، أن هذه الدعوة هي الركيزة الأساسية التي تعتمد عليها صياغة السياسات العامة. وعلى الرغم من ذلك، وبكل إنصاف، يجب الإقرار بأن المنظمة الوطنية المالاوية

---

(١١) انظر: Ibid., p. 159.

(١٢) يذكر عبد الله يوسف علي في تفسيره لهذه الآية: «نجد في الإسلام أن حالة المساواة بين الأجناس المختلفة لم يتم الاعتراف بها وحسب، بل تم التأكيد عليها أيضاً. فإذا كان الاختلاف بين الجنسين - الذي هو اختلاف فطري - لا يؤخذ في الاعتبار من ناحية الأمور الروحانية، فإنه بالطبع لن تؤخذ الأمور الأقل من ذلك في الاعتبار، خصوصاً أنها تُفرِّق بين الناس تفريقاً زائفاً؛ مثل: المنزلة الدنيوية، والثروة والمكانة الاجتماعية، والعِرْق واللون والبلد.. إلخ». A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'an*, p. 175.

المتحدة التي ترأس الحكومة، والمسؤولة عن مثل تلك الدعوة، لم تبرز هوية ابن الأرض تحت مسمى الإسلام[١٣].

إذن، هوية ابن الأرض لا يمكن أن يُدافَع عنها من منظور الإسلام، ولكن هذا الأمر لا يعقله إلا قليل من المسلمين في ماليزيا. حتى الأشخاص الذين يُدركون هذه الحقيقة ليست عندهم الإرادة لتوضيح مثل هذا المنظور الإسلامي على عامة الناس. وهذا ينطبق تقريباً على كل الفئات المسلمة داخل الدولة، بمن فيهم الفئة التي تقول بأن الحزب الإسلامي الماليزي هو حزب غير إسلامي، وأنهم هم الذين يمثلون الإسلام على حقيقته الطاهرة والسليمة. وهذا السبب وراء عدم يقيني، ولو للحظة، بأن الاهتمام البالغ بالإسلام قد ظهر في السنوات الأخيرة عن طريق شباب متعلم وغيرهم ممن هم جزء من المجتمع المتمدن، والذين انعكس وجودهم على ظهور الوعي الإسلامي الصادق[١٤]. ولكي أقيم الدليل على هذه النقطة، يتحتم عليَّ ذكر تحليل مختصر عما يسمى «ارتفاع المد الإسلامي» في فترة سبعينيات القرن العشرين. ولديَّ رغبة في أن أوضح أن الإسلام في ماليزيا ما زال يلبس لباس الشيوعية، بمعنى أن المسلمين في ماليزيا لم يدركوا حتى الآن ما تعنيه حقيقة الروح العالمية للإسلام.

فكما هو واضح أنها ليست مجرد مصادفة في أن «المد الإسلامي» قد ظهر في

---

(١٣) هذا لأن قيادة المنظمة الوطنية الملاوية المتحدة ترى أنه من الطبيعي أن يتم استخدام مفهوم ابن الأرض. وللاطلاع على بعض الموضوعات التي تحلل هذا الفكر، تجدها موجودة في مؤلفي:

"The New Economic Policy and the Quest for National Unity," Fifth Malaysian Economic Convention (Malaysian Economic Association, 1978).

(١٤) وعلى الرغم من هذا، يجب أن نضع نقطتين رئيستين: الأولى هي أن هناك بدون أدنى شك عدداً من الشباب المسلم الذين يتفهمون المبادئ الإسلامية الحقيقية. وللاطلاع على مزيد عن هذا الموضوع، انظر -على سبيل المثال- رأي:

Anwar Ibrahim [born 1947] (President, Angkatan Betia Islam Malaysia [Muslim Youth Movement of Malaysia], or ABIM), in Bintang Timur [Eastern Star], 1st March 1979.

أما النقطة الثانية فتكمن في أن الاهتمام العالمي بالإسلام قد ازداد في سياق الموقف الماليزي زيادة طفيفة في أوساط الشباب المسلمين، ولكني لا أعد هذا الأمر من العوامل المهمة.

فترة السبعينيات. هذا لأن هذه الفترة قد شهدت خروج مجتمع الملايو كمكوِّن ملحوظ في المجتمع المتمدن، وعلى وجه الخصوص في محيط مجتمع كوالالمبور (Kuala Lumpur)(١٥)؛ فتبين لنا الإحصاءات التقديرية بأنه بحلول عام ١٩٨٠م كانت نسبة شعب الملايو من سكان المدن هي ٣٢ بالمائة(١٦). وهذا ليس بالأمر الجيد، وذلك لتفشي العصبية العِرْقية في المجتمع، ناهيك عن وجود شعب الملايو فيه الذين أضحوا بين أوساط كبيرة من مجتمعات لا تنتمي إلى الملايو، فهم يميلون إلى تطوير الوعي عن خلفيتهم العِرْقية التي يُحتمل ألا تكون لها صلة بهذا بالمكان عندما كانوا بين أبناء جلدتهم في المناطق الريفية. ويمكن لأحد ما أن يزعم قائلاً بأنه حتى في مثل هذه المجتمعات التي لا يتفشى فيها مثل هذا النوع من العصبية العِرْقية، فإنه من المتوقع أن أول جيل سيخرج من هذا المجتمع وينشأ في جو مختلف بعض الشيء عن سابقه سوف يُظهِر استجابة نفسية مماثلة تجاه العصبية العِرْقية. وينتج عن ذلك الإحساس بعدم الأمان، والشعور بالشك، وعدم الثقة، وتُعد تلك بعض العناصر المصاحبة التي ستظهر نتيجة لزيادة الوعي العِرْقي. ويرشدنا الإسلام إلى طريق نافع في التعبير عن هذا الوعي، بما أن هذا الوعي يتخلل في حياة فرد الملايو العادي بآلاف الطرق. وليس هناك أي رمز ثقافي آخر - غير الإسلام - لمجتمع الملايو يمكن أن يكون بهذا التأثير نفسه. فمن ناحية، لا يمكن أن تكون اللغة المالاوية هي الرمز، فهي تعبّر عن بُعد واحد فقط من أبعاد الهوية المالاوية، ناهيك عن أنه في فترة السبعينيات، أصبحت هي لغة التواصل بين الناس في المجتمع، ويتحدث بها أيضاً غير المالاويين؛ وهم في تزايد مستمر(١٧). ولهذا السبب لا يمكن اعتبارها السبيل للتعبير عن «الهوية المالاوية». أما من الناحية الأخرى، فنجد أن الإسلام، على العكس، كما يفهمه الناس هنا، يمكن أن يُستخدم كسبب منطقي لاتخاذ شكل معيّن من المَلبَس، أو الامتناع عن الفئات الأخرى،

---

(١٥) وهذا يرجع لسببين: الأول هو التدفق الريفي المدني الذي استمر منذ الاستقلال عام ١٩٥٧م، والسبب الثاني هو السياسة الاقتصادية الجديدة (NEP) التي حدثت في مطلع السبعينيات، والتي أكدت - من بين عوامل أخرى - مشاركة الملايو في المجالين التجاري والصناعي.

(١٦) انظر: The Star, 20 March 1979.

(١٧) ويرجع هذا نسبياً إلى فرض اللغة المالاوية في المرحلة الأساسية المتوسطة للتعليم منذ عام ١٩٧٠م.

وتجنب دخول أماكن معيّنة، وآخرها، وهو الأهم، من ذلك كله، هو اعتناق مبادئ وأفكار معيّنة. ولكي يكون الكلام أكثر تحديداً، فإن ما سبق يفسر السبب وراء كون النساء المسلمات في الكليات والجامعات صارمات ومتكلفات ـ أكثر من نظيراتهن القادمات من مناطق حقول البادي، واللاتي يكُنَّ أقلّ تمسكاً بمعتقداتهن ـ من ناحية الملبس في جعله على «الوضع الإسلامي اللائق»، وأيضاً من ناحية الامتناع عن مصاحبة الذكور، أو من ناحية تجنّب دخول دور السينما وما إلى ذلك. وهذا أيضاً ما يفسر ـ وأفترضه ـ السبب وراء وجود اهتمام كبير بين جماعات المسلمين في المدن حول ما نسميه «تانجنج حلال» (tanggung halal)، أي «ما هو حلال» بين الأشياء المعروضة في محلات الطعام التابعة لغير المسلمين[١٨].

إذن، فإن ما سبق ذكره يوضح أنه رد فعل معاكس للسيطرة على المجتمعات المتمدنة من غير المالاويين غير المسلمين، فهناك بعض التجمعات من مجتمع الملايو ساكني المدن يبحثون عن انتقاء هوية تميزهم من غيرهم؛ محاولين بذلك إقامة وجود عِرْقي ينأى بهم عن غيرهم من المجتمعات. وكما حاولت أن أشرح، فإن هذا البحث عن انتقاء الهوية لم يَنتُج عن إدراك مفاجئ عن معنى كونك مسلماً من حيث طريقة الملبس، أو من حيث العلاقات الاجتماعية، ولكن هذا البحث ينبع من الشعور العميق بعدم الأمن الذي يفرض قوته على الشخص المَعني بالدفاع عن هويته المالاوية. وهذا السبب الذي جعله ينتقي بعض العناصر فقط من الإسلام، والتي بدورها ستساعده على هذه التفرقة وذاك التميّز. وبعد، فإن الهوية الإسلامية قد تلونت بأشكال مختلفة وأنماط متعددة من العلاقات الاجتماعية. ألا يُعرَف المسلم بالتزامه بتطبيق الحق والعدل، ومن استعداده للوقوف ضد الظلم والفساد، ومن رغبته في مساعدة الفقير والضعيف، ومن قدرته على فعل الخير وإظهار الخُلُق الحسن؟ هناك العديد من الآيات القرآنية التي تدعم مثل هذه الفكرة التي تقدم هوية المسلم. ومنها مثلاً قوله تعالى:

---

(١٨) الكلمة الحاسمة هنا هي كلمة حلال أو «شرعي»، فكلمة «حلال» تشير إلى الأطعمة التي يُسمَح للمسلمين بتناولها. وهناك قدر كبير من النقاشات حول هذا الموضوع في ما كُتِب في السنتين الأخيرتين (منذ وقت كتابة هذا المقال) في الجريدتين اليوميتين في كوالالمبور: **أوتوسان ماليزيا** (رسول ماليزيا)، **وأوتوسان مالايو** (رسول مالايو).

﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ * فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ * فَكُّ رَقَبَةٍ * أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ * يَتِيماً ذَا مَقْرَبَةٍ * أَوْ مِسْكِيناً ذَا مَتْرَبَةٍ * ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ * أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ﴾ (سورة البلد: الآيات ١٠-١٨).

وفي موضع آخر، يقول سبحانه وتعالى:

﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ * فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ * وَلَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ * فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ * الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ * وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ (سورة الماعون: الآيات ١-٧).

فبالطبع، إذا قصرنا تعريف هوية المسلم من حيث رعايته للفقراء، فهذا القصر لن يساعده في الحفاظ على هوية منفصلة عن غيره، هذا لأن مثل هذه الرعاية، والتي تتمثل في العطف على الغير، ما هي إلا رِقَّة في الشعور، وقيمة إنسانية يتحلى بها كل إنسان، وتشمل كلاًّ من المسلم وغير المسلم، وتشمل أيضاً من ينتمي إلى الملايو ومن ينتمي إلى غيرهم. ولكن على النقيض، إذا حاول شخص أن يؤكد على ذاته بأن يرتدي الملبس على نمط معيّن، أو يأكل من طعام معيّن، أو يقيم العديد من الشعائر التي تختص بـ، وتنحصر في، دين معيّن، فبالقيام بمثل هذه الأشياء يكون الشخص قد سلّط الضوء على بعض الأفعال والممارسات التي لا يمكن أن يتشارك معه فيها من يخالفونه في مذهبه. ومن ثَمَّ، إذا ألـمَّ الشخص بهذه الممارسات، فسيكون قادراً على الحفاظ على التفريق بين المسلم وغير المسلم، كما هو الحال في التفريق العاطفي والنفسي بين الفرد الذي ينتمي إلى الملايو ومن لا ينتمي إلى الملايو، وفي التفريق بين ابن الأرض ومن لا ينتمي لابن الأرض.

إن ما ذكرته حتى الآن يوضح السبب وراء الاهتمام بالإسلام في حقبة السبعينيات، وهو الانحياز لمحاولة بلورة العصبية العِرْقية في المجتمعات المتمدنة الجديدة؛ فأحد العوامل النفسية والقوى الدافعة التي حثت على بلورة العصبية العِرْقية هو عدم الشعور بالأمان. ولكن على الرغم من ذلك، هناك عامل نفسي آخر، والذي يتفاعل مع العامل السابق في الوقت نفسه، هو قوة دافعة ظاهرة، وهي على الأقل تتعارض مع الشعور بعدم الأمان الذي سبق وشرحناه.

هذه القوة هي المناخ السياسي في حقبة السبعينيات، الذي كان يؤكد على أهمية

مصالح شعب الملايو، وليس ذلك فقط، بل أيضاً على تطلعاتهم في الناحية الاقتصادية، وفي المجالات السياسية، وفي الحياة الثقافية بصفة عامة. وهذا بدوره قد أضفى شعوراً من الثقة على الفئات المختلفة لشعب الملايو حول شرعية مطالبهم[(١٩)]. ومثل هذه الثقة قد جاءت من الموقف السياسي بصفة عامة، الذي كان موقف المالاويين فيه ـ ومن دون أدنى شك ـ موقفاً قويّاً وذا سلطان عالٍ. وهذه الثقة يمكن بالطبع أن توجد وجوداً ناجحاً إلى حد ما مع الشعور بعدم الأمان الذي كان السبب في وجوده نوع خاص من المجتمع المتمدن الذي كان فيه موقف المالاويين ليس بالقوة والسلطان نفسيهما. فوجود مثل هذا النوع من الثقة جعل الفئات المالاوية تُعلي أصواتها أكثر من ذي قبل في المطالبة بوجود إدارة إسلامية تعتمد على القرآن والسنة، وعلى الشريعة الإسلامية، ويكون فيها نظام اقتصادي وتعليمي إسلامي، ومعنى هذا أنهم بالفعل طالبوا بوجود مجتمع إسلامي متكامل[(٢٠)]. وهناك العديد من الأشياء التي يجب أن نلاحظها في مثل هذه المطالب. أول هذه الملاحظات ـ كما ذكرت آنفاً ـ هو رجحان كفة القوى السياسية إلى جانب المالاويين ـ وهذه ظاهرة عِرْقية ـ وهي السبب الرئيس وراء هذه المطالب. أما ثاني تلك الملاحظات ـ مثل هواجس انتقاء ملابس معيّنة، أو إقامة بعض الشعائر ـ فهو أن الاهتمام بالشريعة الإسلامية لا يمكن أن يحفز أي تأييد محتمل من جانب غير المسلمين، ذلك لأن الشريعة الإسلامية ـ بصفة عامة ـ تقتصر فقط على الأمور الدينية. وبالطبع، سيكون الوضع مختلفاً إذا كان جُلُّ اهتمامهم ينصبّ على محاربة الاستغلال، أو ضمان الاعتماد على الذات ـ وكثيراً ما تلقى هذه المساعي ترحاباً في الإسلام ـ وهذا لأن عندهم دعوة تخطت الحدود الدينية. فالتأييد الممنوح بتطبيق الشريعة الإسلامية، ووجود إدارة إسلامية يساعد فقط على تأكيد الاختلافات الموجودة بين المسلمين وغير المسلمين، وبالتالي ستساعد على ضمان التفريق بين

---

(١٩) للاطلاع على سبب وجود مثل هذا الجو العام، انظر ما تمت مناقشته في أحد أعمالي، وهـــــو: "Some Political Perspectives on the New Economic Policy," Fourth Malaysian Economic Convention (Malaysian Economic Association, 1977).

(٢٠) لقد ذكرت بعضاً من تطورات هذه المطالب في: "Dominant Concepts and Dissenting Ideas on Malay Society and Malay Rule from the Malacca Period to the Merdeka Period," Doctoral Thesis, University of Singapore, 1977.

المالاويين وغير المالاويين. إذن، فهذا المعنى يكشف النقاب عن الشخصية الحقيقية في التحريض لإقامة دولة إسلامية. أما ثالث تلك الملاحظات المأخوذة على المطالب السابقة، فهو: إذا كان هناك حركة إسلامية صادقة وتتبع في منهجها وعياً إسلاميّاً صادقاً، فكان من المفترض أن يكون هناك مسعى مستمر لدراسة وتحليل البناء الأساسي والمحتوى إذا تم إيجاد مجتمع إسلامي في ماليزيا. وتلك الملاحظة مهمة، خاصةً في السياق الذي نتحدث فيه، والسبب في أهميتها هو أن العناصر غير المسلمة هي أكثر بقليل من نصف العدد الإجمالي للسكان. فكيف، إذن، سوف يصلح وجود هذا العدد الهائل من غير المسلمين في مجتمع إسلامي؟ وماذا ستكون الحقوق الواجبة لهم؟ وماذا سيكون دورهم في المجتمع؟ وما هي المسؤوليات التي سوف يتشاركون فيها مع المسلمين؟ وكيف سيرتبطون بالتشريع الإسلامي أو النظام القضائي؟ كل هذه المسائل وغيرها الكثير يجب أن تُناقَش ويُتشاور فيها بعمق وتفصيل، ولكن الحقيقة تعكس غير ذلك؛ فليس هناك مثل هذا الجهد المبذول حول هذه المسائل. هذا النقص في الاهتمام بالوضع وحالة الأشخاص غير المسلمين من قبل الذين يسمون أنفسهم «المناصرين للإسلام» في حقبة السبعينيات، لا يختلف كثيراً عن الشُّحِّ في الاهتمام لغير المسلمين وغير المالاويين، الذي مارسه الحزب الإسلامي في ماليزيا في فترة الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. وبسبب غياب مثل هذا الاهتمام، لم تحمل أي فئة من المسلمين في الدولة الهراوات في وجه الفقراء من غير المسلمين. ولكن على الرغم من ذلك، فإن المثل الإنسانية العليا التي تكمن في قلب الإسلام ستطالب بوجود مثل هذه الاستجابة، وتتمثل تلك المُثل في القدوة الحسنة المتمثلة في النبي مُحَمَّد (ﷺ)، والتي نراها في حياة الخلفاء الراشدين الذين سبق وأن أشرت إليهم.

مرة أخرى، نؤكد أن مثل هذا السلوك السلبي الذي تتبعه العديد من الفئات المسلمة يُسيء إلى طبيعة صراعهم السياسي الحقيقية، فهذا السلوك ما هو إلا طريقة أخرى للحفاظ على مفهوم المالاوية. ولكي تستطيع أن تدرك ما أقوله بصورة أفضل، يجب على المرء أن يقارن بين الموقف الموجود هنا، بما فيه من سلوكيات منتشرة بين الفئات المسلمة في إندونيسيا، من فترة الثلاثينيات وصولاً إلى فترة الستينيات من القرن العشرين. فعلى الرغم من قلة تعداد السكان غير المسلمين، فقد بذل قادة حزب ماسُمي (Masyumi) ـ مثل محمد ناصر (١٩٠٨م ـ ١٩٩٣م) ـ وقتاً كبيراً

ومجهوداً جباراً في توضيح حقوق ومسؤوليات غير المسلمين في الدولة الإسلامية التي تمنَّوا وجودها في إندونيسيا(٢١). ولقد برز ما بذلوه جليّاً في واحد من أهم الالتزامات الفكرية التي اعتنقوها، ألا وهو السعي لإيجاد مبادئ مشتركة، والتي من الممكن أن تساعد على توحيد صف المسلمين وغير المسلمين، وهذا الالتزام يتوافق مع ما جاء في القرآن الكريم من مُثل عليا(٢٢). وفي هذه المهمة التي تسعى للوصل بين المسلمين وغير المسلمين، فإننا لا نجد أي فئة إسلامية في ماليزيا قد أزعجت نفسها بمحاولة الشروع في مثل هذه المهمة، ولكن على الرغم من ذلك - في مستوى معيّن من الفكر الفلسفي - هناك العديد من أوجه الشبه التي لا مثيل لها بين الإسلام وبين جوانب الثقافة الصينية، والعقيدة الهندوسية(٢٣). والسبب وراء ذلك بالطبع لا يخفى على أحد، وهو أنه يُنظر إلى الإسلام من زاوية شيوعية، ولا يُنظر إليه من منظور كونه ديناً عالميّاً. في النهاية، يمكن المرء أن يعتقد بأن مثل هؤلاء الأشخاص الذين يحاولون بناء دولة إسلامية يجب عليهم في أول الأمر أن يُقيِّموا الأفكار والمعتقدات والسلوكيات للمجتمع الإسلامي نفسه تقييماً بأسلوب نقدي، وهذا من أجل اكتشاف العناصر التي يجب التخلص منها قبل السعي في خلق روح إسلامية صادقة. وبصرف النظر عن الضجات المتفرقة التي تحدث في بعض الطقوس المتواضعة، مثل الاحتفال بما يُعرَف بمندي صفر (Mandi Safar) أو بوجا (puja)(٢٤)، ولكن الفئات الإسلامية قد بقيت في صمت مُخزٍ حول أمور تتعلق ببعض الأفكار والسلوكيات الرئيسة داخل مجتمع الملايو؛ فهناك بعض الأفكار

---

(٢١) للاطلاع على أوجه مختلفة من حياة محمد ناصر، انظر: Capita Selecta [Selected Works], volumes I and II (Jakarta, Indonesia: Pustaka Pendis, 1957).

(٢٢) دعوة القرآن لإيجاد مبادئ مشتركة موجودة في سورة آل عمران (الآيات ٦٤-٦٦).

(٢٣) للاطلاع على النقاش حول القيم المشتركة، انظر كتابي:
"Values in the Education System," New Directions (Singapore), March 1976.

(٢٤) احتفال مندي صفر (Mandy Safar) نوع من الاغتسال، يُقصَد به التطهر، وينحصر وجوده بين الفئات المسلمة في مالاكا .(Malacca) له أصول تسبق وجود الإسلام، وله بعض الجذور من العادات الهندوسية. أما بالنسبة إلى احتفالات البوجا (puja)، فأشهرها على الإطلاق احتفال البوجا الذي يفعله الصيادون عند خروجهم للبحر. هذا الاحتفال كان موجوداً في مقاطعة كلانتان (Kelantan)، بيد أن الحكومة السابقة التي كان يترأسها الحزب الإسلامي الماليزي قد حظرته.

والسلوكيات التي يجب أن يتم تعديلها لمصلحة الإسلام. وأحد أهم تلك الأفكار هو ما ذَكَرْته حول مفهوم ابن الأرض. فلو كانت الحركات الإسلامية التي نشأت بعد عام ١٩٧٠م هي حركات إسلامية صادقة، لكانت على الأقل حاولت أن توضح للمسلمين كيف أن مفهوماً يعتمد على العصبية العِرْقية والقبلية لا يتفق بتاتاً مع القيم الإسلامية، أو إن شئت فقُل عصبية للمكان أو المنطقة التي ينتمون إليها. فإن تأييد العيش تحت ظل هوية ابن الأرض ـ والأسوأ من ذلك أنه ما زال موجوداً، وما زال يتم الدفاع عنه في كثير من الأحيان ـ يؤكد على أن روح الإسلام الحقيقية لم تتبلور حتى الآن. وبعد كل ما سقناه من حديث، فحتى الإسلام هو دين شكك في صدقية مفهوم القومية، ناهيك عن المعارضة الدائمة للفُرقة الشيوعية بين أبناء الأمة الواحدة. فعلى سبيل المثال، نجد أن محمد إقبال (١٨٧٧م ـ ١٩٣٨م) ـ واحد من أعظم علماء المسلمين في هذا القرن ـ قد زعم بأن القومية التي تقوم تبعاً لمنطقة ما أو عِرْق ما، هي شيء غريب عن روح الإسلام الحقيقية. ولقد عبَّر أحد الكتاب عن رأيه في ذلك؛ قائلاً:

«هو (إقبال) أصبح مقتنعاً بأنها خطوة مأساوية وانتكاسية إذا حاول العالم الإسلامي علاج إخفاقاته عن طريق استبدال الروح العالمية للإسلام بمفهوم القومية العدوانية من النوع الغربي. فهو قد تصور الإسلام على أنه دين عالمي يصور كل البشر على أنهم وحدة واحدة، بيد أن الإسلام في وقته أصبح ضيِّق الفكر، مُتعصِّباً وجامداً، فهو يصور الحياة على أنها حياة تطورية ودائمة الحركة. وهو قد جاء على الاستنتاج الذي يقول بأن الغطرسة الدينية المتحجِّرة لا يمكن أن تخلق أُفقاً واضحاً، والذي يؤدي إلى وعي ذاتي بالنسبة إلى الأفراد كجزء، وللمجتمعات ككل»[٢٥].

فالسبب وراء محاولتنا لتقديم مثل هذا الكتاب هو تلك الشخصية العالمية للإسلام، وذلك المفهوم الذي يقدم البشر على أنهم وحدة واحدة. ولهذا الغرض، قد اخترنا بعض الأسماء اللامعة من التاريخ الإسلامي، وهم:

جلال الدين رومي Jalal al - Din Rumi (١٢٠٧م ـ ١٢٧٣م)

---

(٢٥) انـظـر: Khalifah Abdul Hakim's " Renaissance in Indo-Pakistan: Iqbal," in M. M. Sharif, editor, *A History of Muslim Philosophy*, volume 2 (Wiesbaden, German: Otto Harraowitz, 1966), p. 1619.

شاه ولي الله الدهلوي Shah Wali Allah Dihlawi (١٧٠٢م ـ ١٧٦٢م)

أبو الكلام آزاد Abul Kalam Azad (١٨٨٨م ـ ١٩٥٨م)

أمير علي Ameer Ali (١٨٤٩م ـ ١٩٢٨م)

وتأمُل منظمة الإصلاحات الديمقراطية المتعددة الطوائف **ALIRAN**، أنه عبر الاطلاع على أعمال هؤلاء المفكرين العظماء، قد يستطيع الشعب الماليزي أن يرتقي بفكر أعمق عن الإسلام؛ لأن مثل هذه الآراء التي طرحها هؤلاء المفكرون نادراً ما يعرفها الناس في دولتنا. ونحن أيضاً نتوقع أن عدداً من القراء سيرتابهم الشك حول ما ذكرناه.

ولكن مهما كانت هذه الشكوك، فنحن نتوجه بخالص دعائنا لهم، بأن يأتي اليوم ويبحثوا عن الحق بحثاً مخلصاً ومنطقيّاً، ويجدوه؛ لأن في مثل هذا البحث عن الحق، يكمن مستقبل الإسلام.

الفصل الثامن عشر

محمد الطالبي ـــ الليبرالية الدينية

محمد الطالبي أستاذ جامعي ومؤرخ عالم تونسي، وُلِد في تونس عام ١٩٢١م، ودرس بجامعة السوربون بباريس؛ حيث حصل على شهادة الدكتوراه عام ١٩٦٨م. وقد التحق بالجامعة التونسية؛ حيث درَّس التاريخ الإسلامي في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس في أواخر فترة الستينيات، قبل أن يشغل منصب عميد للكلية نفسها، وكان أول عميد لها. وفي فترة تقاعده، تحوَّل تركيز الطالبي كأستاذ جامعي يدرس التاريخ الإسلامي في القرون الوسطى إلى مشاركات فعّالة في الحوار بين الأديان. وقد وصلت إسهاماته إلى العديد من المؤتمرات والجرائد في أوروبا وشمال أمريكا، والتي أوضح فيها بأن الإسلام ينص على حرية الاعتقاد في الدين، وأن عقوبة الإعدام التقليدية لتهمة الردة تضمنت سوء فهم للقرآن.

من العلاقات القديمة إلى السياق الحديث

في وقتنا الحالي، تُعد الليبرالية الدينية، التي تحظى باهتمام العديد من الأشخاص وتشغل الرأي العام في جميع أنحاء العالم، مشكلةً جديدةً نسبيّاً. وقد كان الوضع مختلفاً في العصور القديمة، إذ لم تكن مثل هذه القضية تمثّل أي مشكلة لهم. ففي القرون الوسطى، كان أمراً طبيعيّاً للأشخاص أن يرتقوا بحكّام دولتهم إلى منزلة الآلهة، فكانت وظيفة هؤلاء الحكام المعبودين أن يحموا الوطن، وينظروا بعين العناية إلى ذوي قرابتهم، وإلى رفاهية الدولة. فكان الحكام المعبودون في إمبراطورية قرطاج أعداءً بالفطرة لنظرائهم في الإمبراطورية الرومانية. وبالطبع في هذا السياق، كان يُعد رفض عبادة حكام الدولة بمثابة خيانة عظمى للدولة.

وكان الوضع تقريباً هو الوضع نفسه في النواميس الإنجيلية، فيوجد في الكتاب

المقدس نفسه أن يهوه (Yahweh) يُعد وكأنه الرب عند اليهود، ولكن الرب دائماً ما حذّر أتباعه ألا يعبدوا أي إله غيره، ولا يتّبعوا أي شرع غير شرعه. فهؤلاء الأتباع الذي يعبدون ربّاً واحداً لهم أيضاً كينونة جسدية، وهم الاثنتا عشرة قبيلة التي انحدرت من إبراهيم، ثم من إسحاق، ثم من يعقوب إلى الأرض المباركة وهي أرض فلسطين. إذن، فالمجتمع اليهودي هو نموذج مثالي للوحدة، فهم يجتمعون على أساس الانتماء للقرابة والأرض والدين. إذن، تعدّ اليهودية نموذجاً مثاليّاً لمجتمع عِرْقي متجانس ضرب بجذوره في الدين، وتشكّل ليكوِّنوا لهم أرضاً ودولة. لذلك، فمن السخيف أن نتحدث عن الليبرالية في الدين في مثل هذا المجتمع، فلا مفر للمرء في مثل هذا المجتمع إلا أن يتشبث بالدولة والمجتمع، وإلا فليفارقهم. إذن، فاليهود الذين يعتنقون ديناً آخر، عليهم، بحكم الأمر الواقع، أن يكفُّوا عن التمسك بالدولة والمجتمع؛ لأن اعتناقهم هذا يُعد خيانة، والموت هو الجزاء لمن يفعل ذلك. والسبب وراء إمعان النظر في حالة المجتمع اليهودي على أنه نموذج، هو أن هذه الحالة ليس لها أي وجه شبه بالأمة الإسلامية التقليدية التي تشكلت على العقيدة التقليدية.

إن دوام الحال من المحال، لذلك، فقد طرأ على هذا الوضع بعض التغييرات نتيجة لظهور الدعوة للدين المسيحي. ولم تكن تلك الدعوة مرتبطة بالدولة من أول وهلة، وقد رفض أتباع السيد المسيح والمجتمع اليهودي تلك الدعوة. فنرى مثلاً أن السيد المسيح، عليه السلام، قال لحواريّيه: «دعوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله» (إنجيل متى، الأصحاح ٢٢، الآية ٢١). تلك المحاولة الثورية للفصل بين الدين والدولة، والتي تضمن حرية الاعتقاد للأفراد قد باءت بالفشل؛ لأن الفكرة لم تكن قد نضجت في ذلك الوقت. لذلك اعتبرت الإمبراطورية الرومانية المسيحيين الأوائل عناصر خائنة للدولة، هذا لأنهم رفضوا آلهة مدينتهم أو فئتهم الاجتماعية. وطبقاً لذلك، كانت تتم معاملتهم على أنهم متمردون على الدولة، فقد حُرِموا من حقهم في تقرير المصير، ومن حقهم في ممارسة الليبرالية الدينية، فلم يستطيعوا بعد ذلك أن يتصرفوا وفقاً لما يمليه عليهم اعتقادهم.

ولكن دعونا نركِّز أكثر على الناحية التاريخية، فنجد بعد ذلك أن الكنيسة والدولة اكتشفوا حاجتهم لبعضهم البعض. وظهر التعصب في كل مكان للفئة الاجتماعية أو الدينية المهيمنة عن طريق حروب داخلية وخارجية، وعن طريق العديد

من أساليب التفرقة والاضطهاد. وبالطبع، فإن العالم الإسلامي ـ على الرغم من أنه كان متسامحاً نسبيّاً في هذه الناحية ـ إلا أنه لم يكن مستثنى من مثل هذه العصبية. فكما حدث في أي مكان، انتُهكت حقوق الإنسان، وتجاهلها الكثيرون، لكن هذا لا يعني ـ كما سنبيِّنه لاحقاً ـ أن الإسلام لم يكن يسمح بمثل هذا النحو من الانتهاك لحقوق الإنسان الأساسية.

أما الآن، ولكيلا ننظر إلى نصف الكوب الفارغ، وإلى الجانب المظلم من تلك الأمور، يجب أن نضيف إلى ما ذكرناه أن ماضينا المشترك لم يكن قبيحاً ولا كئيباً من جميع الأوجه، فيمكن أن نذكر أن هناك بعض العصور التي سادها التسامح والاحترام المتبادل، والوعي، وكذلك الحوار. ولكن مع ذلك، لا نزعم بأنه كان يوجد حرية التفكير قبل القرن التاسع عشر. ذلك لأن الليبرالية السياسية، والدراسات الفلسفية كانت أمراً منتشراً، وفي الحقيقة أن ما كانوا يزعمونه ليس الحق بحرية التفكير، ولكنه حق عدم التصديق. ونتيجة لذلك، صارت الليبرالية الدينية مرادفة لمعنى العلمانية والتشكك في الدين والإلحاد. ومن ثَمَّ، فقد شُنَّت حرب ضروس ضد الليبرالية الدينية نتيجة لسوء فهمها. ولكي نتعامل مع الموضوع تعاملاً صادقاً وخالياً من العواطف، يجب أن نحرر أنفسنا من هذا الاعتقاد الخاطئ.

في وقتنا الحالي، يجب الإقرار بأن الليبرالية الدينية هي شيء متأصل في جذور حياتنا اليومية. فمنذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في عام ١٩٤٥م، صار هذا المفهوم، الليبرالية الدينية، أحد المفاهيم الجوهرية في القانون الدولي.

ومن الناحية الأخرى، نحن نعيش في عالم تعدّدي، ومن المرجح أنه سيستمر في ذلك على نحو متزايد. ولقد ذكرت في موضع آخر أن كل إنسان له الحق في أن يكون مختلفاً عن الآخر، وأن كوكبنا هذا صغير جدّاً ليتسع لكل طموحاتنا وأحلامنا. ففي هذا العالم الحديث ـ الذي تتزايد أعداد سكانه تزايداً سريعاً ـ ليس هناك أي مساحة للانعزال، فنحن مُلزَمون بأن نتقبل بعضنا البعض على النحو الذي نحن عليه. إذن، فالتنوع هو قانون زماننا. ففي وقتنا الحالي، ونتيجة لتأثير الاتساع والتعقيد الحاصل في وسائل الإعلام، نجد أنه بالفعل كل إنسان هو جارٌ لأخيه الإنسان.

فبالحديث عن عالمنا الإسلامي، نجد أننا، منذ بداية نشأتنا، عادة ما نفضّل العيش جنباً إلى جنب مع المجتمعات مختلفة العقائد. ولم يكن هذا دائماً بالأمر

اليسير، كما تبرهن لنا الوقائع التي حدثت في الماضي وفي الآونة الأخيرة. ولكن الآونة الأخيرة فقط، هي التي كنا فيها في مواجهة مع مفهوم العلمانية، فالآن جاء دورنا لنكتسب الخبرة من النمو الذي حدث داخل مفهومَي التشكك في الدين والإلحاد. ويجب أيضاً أن نكون على قدر من الوعي تجاه هذا التغيير الكاسح الحاصل في مجتمعاتنا. وطبقاً لذلك، يجب أن نمارس فكرنا العقائدي في هذا السياق الجديد، الذي لم يسبق وجوده في مجتمعاتنا.

ولكن أولاً، وقبل أن نسترسل في الحديث، ما هو تعريف الليبرالية الدينية؟ وهل معناها هو الحق في أن تكون كافراً؟ يمكن المرء بالفعل أن يجيب على ذلك بأن يقول: إن مثل هذه الليبرالية الدينية ما هي إلا جانب واحد فقط من السؤال. وفي رأيي الشخصي، ما هي إلا الجانب السلبي منه. ففي الحقيقة الليبرالية الدينية، هي في الأساس الحق في أن يقرر المرء لنفسه، من دون أي نوع من أنواع الضغط عليه أو تخويفه أو ترهيبه، وهي الحق بأن تؤمن أو لا تؤمن، وكذلك الحق في أن يقرر المرء مصيره بوعي كامل منه. وبالطبع، الحق في أن يتخلص المرء من الأساطير الموجودة من العصور المظلمة، ناهيك عن أنها الحق في أن يعتنق المرء الدين بإرادته، وأن يقيم الشعائر وينطق الشهادتين بحرية تامة. ولكن هل هذا التعريف متناسق مع التعاليم التي ذُكِرت في القرآن الكريم؟

القرآن ومبادؤه الأساسية

إن الليبرالية الدينية تأسست من المنظور القرآني، أولاً وقبل كل شيء، على الطبيعة المفروضة إلهيّاً على الإنسان. فالإنسان ليس كائناً عاديّاً مثله مثل بقية الكائنات الأخرى، حيث إنه من بين المخلوقات الأخرى كافة هو المخلوق الوحيد المكلَّف بالواجبات والأوامر. فالبشر هم استثناء من الكائنات الأخرى، ولا يمكن اختزال الإنسان على جسده فقط، ذلك لأن البشر، قبل كل شيء، ما هم إلا روح، روح مُنِحت القوة لكي تكون قادرة على تصور الذات المطلقة، والارتقاء إلى إدراك الإله. فإذا كان للإنسان مثل هذا الاستثناء وهذه المكانة المميزة بين الخلق، فالسبب هو أن الخالق ـ كما يقول الله عز وجلّ في كتابه العزيز ـ ﴿**سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ**﴾ (سورة السجدة: الآية ٩). ولكيلا نُسيء الفهم، فإن البشر بالطبع ـ مثل كل المخلوقات الحية ـ ما هم إلا أشياء، فهم لهم جسد مخلوق ـ كما يذكر القرآن

الكريم ـ ﴿مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ (سورة الحجر: الآية ٢٨)، بيد أنهم قد منحهم الله الروح. فهم لهم جانبان: أولهما جانب دنيوي وهو الصلصال الذي خُلقوا منه، والجانب الثاني وهو الجانب الأسمى هو روح الخالق. ويذكر عبد الله يوسف علي (١٨٧٢م ـ ١٩٥٢م) في تفسيره أن هذا الجانب الأسمى «لو تم استخدامه على الوجه الصحيح، كان للإنسان الأفضلية على سائر المخلوقات».

ويشير القرآن إلى المكانة المميزة للبشر على سائر المخلوقات في المشهد الذي نرى فيه الملائكة يتلقون أمراً من الله بالسجود لآدم، عليه السلام، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (سورة الحجر: الآية ٢٩)، وكذلك قوله عز وجلّ في (سورة ص: الآية ٧٢)، وهذا هو التصور السماوي للجنس البشري. ويمكن أن نقول بطريقة أخرى، بشرط أن نترك البشر على مكانتهم على أنهم مخلوقات ـ يمكن أن نردد ما يقوله المسلمون ـ وهذا يتشابه مع ما يوجد في صحف إبراهيم عليه السلام الـمُنَزَّلة، وكذلك في الكتب المقدسة للمسيحيين واليهود، أن الله قد خلق البشر على صورته. وهناك حديث للنبي ـ على الرغم من أن هناك بعض التساؤلات حول مدى صحته ـ يؤكد تلك الجملة السابقة. لذلك يمكن أن نقول إنه على مستوى الروح، كل البشر ـ مهما كان شكلهم أو قدراتهم الفكرية أو جدارتهم ـ متساوون بالفعل. وذلك لأنهم جميعاً تمت فيهم عملية «النفخ» من الله، وتقديراً لهذا «النفخ»، لهم القدرة على أن يرتقوا إلى إدراك وجوده، وأن يستجيبوا استجابة حرة لدعوته. ومن ثَمّ، فهم متساوون من ناحية الكرامة والقداسة، وبسبب هذه الكرامة والقداسة، فهم متساوون، ولهم أن يتمتعوا بحق تقرير الذات على الأرض، ومن أجل الآخرة. ونستنبط من ذلك أن حقوق الإنسان، من المنظور القرآني، هي شيء متأصل بطبيعته في كل إنسان، وهذا بسبب قيمة الغاية التي خلق الله من أجلها الكائنات. لذلك، فإن مفهوم الليبرالية الدينية هو حجر الزاوية لحقوق الإنسان كافة.

فمن المنظور الإسلامي، لا يُعدّ البشر نتيجة لنظرية «المصادفة والضرورة»؛ حيث إن خلقهم ينصاع لغاية وغرض، فعن طريق تلقّيهم لعملية «النفخ»، فقد تلقوا قدرة التمييز العقلي ليكونوا في وحدة مع الله، ولذلك يجب أن تنبع استجابتهم من منطلق الحرية الكاملة؛ لكي تكون ذات قيمة. والتعاليم القرآنية واضحة بهذا الشأن، فهم كائنات مكرمة مع «نعمة روحية»، ويؤيد ذلك ما يقوله الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ

كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (سورة الإسراء: الآية ٧٠). وهم أيضاً لم يُخلقوا «عبثاً» كما ذُكِر في آخر سورة (المؤمنون: الآية ١١٥)، ناهيك عن أن لهم مهمة، وأنهم «خلفاء الله على الأرض» مثلما أُشير إليه في قوله تعالى: **﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾** (سورة البقرة: الآية ٣٠). فالبشر هم نتاج عن خلق الله، ولهم مهمة موكلة إليهم، ومصيرهم في النهاية هو الرجوع إليه سبحانه. وقد أشار الله تعالى إلى ذلك في كتابه العزيز: **﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾** (سورة الجاثية: الآية ١٥).

أما بالنسبة إلى حرية اختيار الدين، فمن الضروري أن يكون المرء حرّاً في اختيار دينه، ومن دون أي إكراه. فكل الأشخاص يجب عليهم أن يحددوا مصائرهم. وقد صرح القرآن بأن مثل هذا الإكراه يتعارض مع الدين، ويقول في ذلك: **﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾** (سورة البقرة: الآية ٢٥٦).

وعلى حدّ علمي، فإن القرآن ـ من بين جميع الكتب الأخرى المنزّلة ـ هو وحده الذي يؤكد على مفهوم الليبرالية الدينية تأكيداً لا ريبة فيه. والسبب هو أن مثل هذا الاعتقاد ـ ليكون صادقاً وصحيحاً ـ يجب أن ينتج عن طاعة تامة. وفي هذا الصدد، فإنه لجدير بالذكر أن نلمّح إلى أن سبب نزول الآية التي ذكرناها سابقاً هو تأنيب بعض اليهود والمسيحيين ـ الذين اعتنقوا الإسلام حديثاً في المدينة ـ حيث كانوا يرغبون في أن يعتنق أبناؤهم ـ الذين ما زالوا يهوداً أو نصارى ـ دينهم الجديد. لذلك نجد أنه قد أُكِّد تأكيداً واضحاً على أن الاعتقاد هو اهتمام والتزام خاص بالأفراد، حتى الآباء أنفسهم يجب عليهم أن يمتنعوا عن التدخل فيه. إذن، فالاعتقاد هو عمل طوعي ناتج عن اقتناع وحرية تامة، وذلك مثلما أُكِّد عليه في النص الرئيس للإسلام عن طريق كلمات واضحة الدلالة ولا تدعو للخلاف حولها.

في الحقيقة، فإن الله رفض الإكراه في الدين. ويتضح هذا جليّاً في القرآن الكريم، فالإيمان هو هبة ممنوحة، من الله عز وجلّ. وللبشر أن يقبلوها أو يرفضوها؛ لأنهم يمتلكون القدرة على فتح قلوبهم وعقولهم للتفكر في هبة الله عز وجلّ. وقد

أرسل الله الهدى إليهم، وتم دعوتهم بحفاوة للإنصات لدعوة الله. وفيها أيضاً يحذّرهم الله تحذيراً واضحاً لا ريب فيه، كما هو موضح في الآية السابقة المأخوذة من القرآن والتي تقول: ﴿**قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾. لذلك، على البشر أجمعين أن يكون لهم حق الاختيار بحرية. فإن حال الإنسان ـ وهذا هو ثمن الكرامة والقداسة ـ لا يخلو من جانب مأساوي، وهو أن البشر يمكن أن يضلوا، كما أنهم قادرون على أن يتخذوا الاختيار الخاطئ، وأن يضلوا عن الطريق المستقيم.

وهذا يعني أنهم يمكنهم أن يعترضوا على دعوة الله، وهذه القدرة هي معيار الحرية الصادقة. وحتى الرسول الذي تكون مهمته هي توصيل دعوة ورسالة الله، قد يكون مغلوباً على أمره في مثل هذا الموقف، فقد أُمر بشكل واضح بأن يحترم الحرية الإنسانية وسر اللغز الإلهي. وهذا منصوص عليه في قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾ (سورة يونس: الآية ٩٩). ذكر عبد الله يوسف علي في ترجمته للقرآن الكريم؛ معلقاً على هذه الآية، قائلاً:

«يجب أن يمتلك أصحاب الإيمان سعة صدر، وألا يسيطر عليهم الغضب حين يناضلون ضد الكفر. وأهم من ذلك كله هو أن يحصِّنوا أنفسهم ضد الإغواء الذي يؤدي بهم إلى الإكراه على الإيمان، وفرضه على الآخرين عن طريق الإكراه الجسدي، أو أي نوع من الإكراه مثل الضغط الاجتماعي، أو الإغراء عن طريق الثروة أو المكانة، أو أي من الميزات الأخرى الزائلة؛ فالإيمان الذي يتم فرضه بالإكراه هو ليس بإيمان حقيقي».

إذن، فمهمة الرسول، مثلما هي مهمة الكثير منا، تنحصر في النصيحة والتحذير، وإرسال الرسالة، والتذكير من دون أي شكل من أشكال الإكراه. فهو مقيد بأمر الله الذي جاء في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ**﴾ (سورة الغاشية: الآيتان ٢١ و٢٢). وبتعبير آخر، يمكن أن نقول إن الله قد جعل البشر أحراراً بكل ما في الكلمة من خير أو شر. وجُلُّ ما يريده الخالق هو استجابة البشر بوعي تام وحرية مطلقة، وإذعانهم لدعوته، وهذا هو المقصود من كلمة «الإسلام».

ولست أعني بكلامي أن ما أريده هو أن ننتهج منهج الهجر واللامبالاة؛ لأننا

في الحقيقة يجب أن نتجنب العصبية. وكما أكدت في كلامي سابقاً، إننا يجب علينا أن نمتنع عن التدخل في الحياة الخاصة بالأشخاص. وقد حان الوقت لكي نؤكد أننا يجب أن نمتنع عن اللامبالاة وعدم الاكتراث ببعضنا البعض، فيجب علينا أن نبلغ رسالة الله. وهذا واجب من واجبات الإيمان، يجب التأكيد عليه.

أما عن واقعنا في الوقت الحالي، فنجد أننا نميل إلى الانغلاق على أنفسنا، ونرتاح إلى الالتفاف حول أفكارنا الشخصية؛ غير مبالين بمن يجاوروننا، إلا أن هذا الانغلاق لا يمثل غاية الله فينا. وقد ضرب الله بنفسه مثالين على ذلك حينما قال عز وجلّ في كتابه العظيم: ﴿**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**﴾ (سورة ق: الآية ١٦). إذن، فالمثال الأول هو أن الله تعالى أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد، والمثال الثاني أنه سبحانه يعلم عن الإنسان ما «توسوس» به نفسه. ونستنتج من ذلك أنه سبحانه وتعالى يقف بجانبنا دائماً، ويتحدث إلينا دائماً دون انقطاع؛ محذراً وواعداً عن طريق التربية الإلهية التي تصلح لجميع الأشخاص في كل الطبقات الاجتماعية والفكرية المختلفة عن طريق الاستعارات، وضرب الأمثلة، واستخدام الكلمات التي يستخدمها سبحانه وتعالى بإحكام تام.

ويحثّنا المولى سبحانه وتعالى أن نهتدي بهديه، وأن نوجه خطواتنا للعمل مع إخواننا في البشرية؛ متخطين بذلك أي نوع من الحواجز بين البشر بما فيها الحواجز الطائفية. وفي هذا الصدد، يقول سبحانه وتعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾. (سورة الحجرات: الآية ١٣).

ويُعلّق عبد الله يوسف علي في تفسيره؛ قائلاً:

«هذا النداء موجَّه للإخوة في الإنسانية، وليس للإخوة المسلمين فقط، على الرغم من أنه يُفهم أنه في العالم المثالي سيكون معنى كلا الأخوين مترادفين. ذلك لأن البشر جميعاً ينحدرون من نفس الأب والأم وهما آدم وحواء. إذن، فما يفرق بين البشر من القبائل والعروق المختلفة والأمم ما هي إلا علامات مميزة يستطيع المرء أن يعرف بعض السمات التي تميزهم من غيرهم. ولكن الوضع يختلف إذا كانوا أمام الله، فهم جميعاً سواسية كأسنان المشط، ولكن يزيد في الفضل من هو أكثر تقوى وصلاحاً».

فبتعبير آخر، يمكننا القول إن البشر لم يُخلقوا من أجل العزلة والتفرد، فلقد خُلقوا من أجل إنشاء المجتمعات، وإقامة العلاقات، والتشاور بين بعضهم البعض. ولهذا يعتمد كمالهم على إصلاح ما بينهم وبين الله، وعلى إصلاح ما بينهم وبين الناس. ويجب أن نبحث عن الطريق، في جميع الحالات، الذي يتعيّن علينا اتباعه لإدراك هذا الإصلاح الثنائي بين الله وبين الناس، من دون خيانة أمانة الله، ومن دون الإضرار بالحياة الشخصية للأفراد. ولنتمكن من فعل هذا، يجب أن نتبع نصيحة الله سبحانه وتعالى في قوله:

﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (سورة العنكبوت: الآية ٤٦).

وفي هذا السياق، استخدم الله تعالى الكلمة العربية «مسلمون»، ولكي تكون مسلماً حقّاً يجب أن تكون كيِّساً في تبادل الآراء مع ذوي العقائد والديانات الأخرى، وفي النهاية يجب أن تُسْلِم نفسك لله. فإنه لزاماً علينا أن نُبدي الاهتمام بمن يجاورنا، فنحن لنا واجبات نحوهم، ولسنا في جُزُر منعزلة. إذن، فمنهج الاحترام الكيِّس الذي أشار إليه القرآن الكريم يجب أن تتسع دائرته لتشمل كل البشر، سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين، إلا إذا كنا سنتعامل مع «الذين ظلموا» الذين تعدَّوا وجاروا على الحق، الذين يحتكمون دائماً إلى القتال أو الجدال. ففي مثل هذه الحالة، من الأفضل للمرء أن يكفّ عما يُسمى «الجدال».

ما أريد قوله باختصار، من منظوري كمسلم، هو أنه يتعيّن علينا أن نحترم الحرية الشخصية لمن يجاوروننا، ونشهد بقدسيتها. ويجب علينا كذلك أن نكون على استعداد للإنصات إليهم في بعض الأحيان. ويجب أن نضع في اعتبارنا كمسلمين حديثاً لرسولنا الكريم، والذي يقول فيه: «الحكمة ضالة المسلم، فأينما وجدها، فهو أولى بها». وفي حديث آخر، يقول: «اطلبوا العلم ولو في الصين». وفي النهاية، سيكون الأمر لله ليحكم بين الناس؛ لأننا كبشر قدرتهم محدودة، ما نعلم إلا قليلاً. ولذلك، فلنقتبس مثلاً تلك الآية من القرآن الكريم، والتي تقول:

﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ

لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (سورة المائدة: الآية ٤٨).

وفي آية أخرى، يقول الله عز وجلّ: **﴿قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾** (سورة الزمر: الآية ٤٦).

ما وراء القيود التي فرضتها العقيدة التقليدية

على الرغم من أن المسلمين ملتزمون بالتعاليم الأساسية الموجودة في القرآن الكريم، فإن العقيدة التقليدية لا تعكس دائماً الروح الحقيقية للقرآن، ويرجع ذلك، في رأيي الشخصي، لأسباب تاريخية. وسأذكر بإيجاز حالتين مهمتين في هذا الصدد: الحالة الأولى هي حالة «أهل الذمة» وهم الأقليات المعترف بها داخل الدولة الإسلامية في القرون الوسطى، والحالة الثانية هي حالة الملحدين.

لذا لنبدأ بالحالة الأولى، وهي حالة «أهل الذمة». فمع أن أبواب العديد من البلدان لم تُفتَح إلا بالقوة، أو عن طريق ما يعرف بالجهاد، ليمهّدوا لطريق للإسلام، إلا أن الإسلام لم يُفرض أبداً عن طريق الإكراه. ومن وجهة النظر هذه، فإنه قد حُفظت تعاليم القرآن، فهم قد حمَوا أهل الذمة من أقسى أشكال التعصب الديني التي لا يمكن أن يطيقها أحد. وعلى وجه الخصوص، ومع استثناءين أو ثلاثة، فإن أهل الذمة لم يُمنعوا أبداً من اتباع الدين باختيارهم المحض، أو من إقامة الأنواع المختلفة من العبادة، أو من تنظيم مجتمعاتهم طبقاً لقانونهم الخاص. ولكن على خلاف ما توقعوه، فإن حالهم قد شهد تحسناً كبيراً نتيجة لدخول الفتح الإسلامي في بلادهم. فقد تنعّموا بفترات طويلة من التسامح الديني، والرفاهية الحقيقية، وكثيراً ما كانوا يتقلدون مناصب عُليا في الإدارة أو القضاء، أو تكون لهم نشاطات اقتصادية كبيرة.

إلا أنهم عانوا التعصب من وقت لآخر، ومن مكان إلى مكان. وقد ساءت الأحوال في الفترة التي تلت حكم الخليفة المتوكل (Al-Mutawakkil) (حكم ٨٤٧م ـ ٨٦١م). وقد كان التعصب مخزياً، خصوصاً في الشكل الذي كان يُمارَس به. وقد بلغ الاضطهاد أوْجَه في الفترة التي حكم فيها الخليفة الحاكم (Al-Hakim)

(٩٦٦م ـ ١٠٢١م)، الذي شكك البعض في صحة قواه العقلية.

وإذا ما انتقلنا بالحديث إلى سياق العصور الوسطى، خاصة في الحروب أو العداوات، أو أعمال الخيانة، أو التفرقة بين الفئات، أو الاضطهاد العلني، لوجدنا أن مثل تلك الأعمال السابقة قد ازدادت حدتها، أو كانت مدعومة دعماً شديداً من قِبَل علماء الدين. فيجب علينا أن نتذكر أن اعتبار البشر سواسية لم تكن فضيلة موجودة آنذاك، وذلك طبقاً لنوعية العقول التي كانت موجودة في العصور الوسطى في كل مكان؛ فكيف، إذن، ستَعُد، وجود المساواة بين الحق والباطل، أو بين المؤمنين الصادقين والهراطقة؟

لذا، فإذا كنا سنحاول تقييم الأحداث في الماضي، يجب علينا أن نأخذ في اعتبارنا الظروف التي كانت موجودة آنذاك. وفوق كل شيء، يجب أن نناضل من أجل منع حدوث مثل تلك المواقف والأخطاء. وعلى أي حال، فإن التعاليم المذكورة في القرآن ترسم طريقاً واضحاً ومنهجاً للسلوك، فتلك التعاليم تدلنا على كيفية احترام كرامة الآخرين وحرياتهم. ففي العالم الذي تُرتَكب فيه الإبادات المتوحشة للبشر، أو ما يُعرف بالهلوكوست، الذي يتم فيه التلاعب بحقوق الإنسان أو التغاضي عنها، يجب على علماء المسلمين في مثل هذا الموقف أن يشجبوا كل أشكال التفرقة، على أنها جرائم أنكرها القرآن الكريم إنكاراً واضحاً وشديداً.

ومن ناحية أخرى، يجب أن نأخذ في اعتبارنا حالة الإلحاد. ففي هذا الشأن كذلك، لا تلتزم العقيدة التقليدية بروح تعاليم القرآن الكريم، ولكنها على أرض الواقع تختزل حرية اختيار الدين.

والمثال على ذلك، فطبقاً لهذه العقيدة، وعلى الرغم من أن اعتناق الإسلام شيء واجب، ولكن في الحقيقة، من دون أي نوع من أنواع الإكراه، لا يمكن لأي شخص طالما دخل الإسلام أن يخرج أو يرتد عن الإسلام. فإن الارتداد عن الإسلام لأي دين آخر هو يُنظر إليه، في الحقيقة، على أنه خيانة، وأن مثل هذا المرتد تُقام عليه عقوبة الإعدام. وسبب تفسيرهم لذلك الارتداد على أنه خيانة، هو أن العلماء التقليديين يعتمدون على ما حصل في زمن أول خليفة للإسلام، أبي بكر الصديق (حكم ٦٣٢م ـ ٦٣٤م)، أثناء القتال الضاري الذي تم ضد القبائل التي أنكرت زعامته بعد وفاة الرسول، عليه الصلاة والسلام، ورفضوا دفع أموال الزكاة إليه؛ فربط

أبو بكر تمردهم هذا بالإلحاد. وكذلك، فقد استشهد هؤلاء العلماء بحجية الحديث الذي يقول فيه الرسول، عليه الصلاة والسلام: «من ارتد عن دينه، فاقتلوه».

وعلى مدار التاريخ الإسلامي، لم أطَّلع على أي حادثة يتم فيها تطبيق هذا الحكم بالإعدام ضد أي من المرتدين. ولكن على الرغم من ذلك، في فترة السبعينيات من القرن العشرين، نجد أن الإسلاميين في مصر قد فشلوا في تطبيق مثل هذا القانون ضد الأقباط الذين اعتنقوا الإسلام، ليتزوجوا من مسلمات، ثم تحولوا إلى دينهم مرة أخرى، بعد فشل هذا الزواج. وفي الآونة الأخيرة، أبدى بعض الملحدين في تونس مخاوفهم من مثل هذا القانون.

لذلك يتعيّن إزالة حد قتل المرتد في الإسلام، على الرغم من أنه لم يتجاوز كونه نظريّاً فقط، ولم يُطبَّق على أرض الواقع. وهذا للأسباب التالية: أولاً، لأن الحديث الذي يستدل به العلماء على عقوبة الموت كثيراً ما يتم خلطه في كتب الحديث مع حد الحرابة وقطع الطريق. وكذلك لأن الحالات التي وقعت فيها حالات القتل ضد «المرتدين» سواء أثناء حياة الرسول أو بعد وفاته بوقت قصير جميعها ومن دون استثناء لأشخاص قد حملوا أسلحتهم ضد المسلمين الذين كان مجتمعهم، في ذلك الوقت، ما زال صغيراً إلى حد ما، وليس قويّاً بما فيه الكفاية. فإن حد القتل في ذلك الوقت، وفي تلك الظروف، كان مجرد دفاع عن النفس. ولهذا لم يطبِّق المذهب الحنفي حد الموت على النساء المرتدات، «وذلك لأن النساء لا يَقدرن على القتال على عكس الرجال».

ومن ناحية أخرى، فإن الحديث الذي يُشَرِّع حد الموت على المرتد ليس من الناحية العملية في علم الحديث من الأحاديث المتواترة «الصحيحة من الناحية المعرفية»؛ لذلك، فهو ليس بمُلزِم، تبعاً لشروط علم الحديث. وفوق كل ما سبق وذكرناه، فإن هذا الحديث، من وجهة النظر الحديثة، يمكن، بل يجب، أن تدور حوله بعض التساؤلات. فمن وجهة نظري الشخصية، لدينا العديد من الأسباب التي تجعلنا نقول إن مثل هذا الحديث هو حديث موضوع «مُختَلَق». فيمكن أن يكون اختلاقه تبعاً لما جاء في سفر (اللاويين، الأصحاح ٢٤، الآية ١٦)، وكذلك ما جاء في سفر (التثنية، الأصحاح ١٣، الآيات ٢-١٩)، والتي أمر فيها الرب بني إسرائيل أن يرجموا المرتد حتى الموت.

على أي حال، فإننا نجد في هذا الحديث الـمَعني مختلفاً مع ما جاء في تعاليم القرآن، الذي لا نجد فيه آية واحدة تذكر هذا الحد الذي يُلزِم بقتل المرتدين. والدليل على ذلك، أنه أثناء حياة الرسول، عليه الصلاة والسلام، فإن الارتداد عن الدين قد حدث مرات عديدة، وقد تحدّث عن هذا الشأن العديد من آيات القرآن الكريم، وتناولتها مع هذا الموقف كذلك. وفي كل هذه الآيات، ومن دون أي استثناء، نجد أن عقوبة المرتد الذي يُصرّ على إنكار الإسلام هي متروكة لقضاء الله وحكمه في الدار الآخرة. وتُحذر الحالات التي تحدّث عنها القرآن الكريم، وتكلم عنها بعض المفسرين، كلاًّ من الأفراد والقبائل التي ارتدت عن الإسلام، إضافةً إلى الأشخاص الذين أغواهم «أهل الكتاب» اليهود والنصارى عن عقيدتهم الجديدة. وهذا مذكور في قوله عز وجلّ: **﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً حَسَداً مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾** (سورة البقرة: الآية ١٠٩)، وكذلك في الآية الكريمة: **﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجاً وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقاً مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾** (آل عمران: الآيتان ٩٩ ـ ١٠٠). ويتعيّن علينا أيضاً أن نأخذ في الاعتبار المواقف الخاصة، التي نجد فيها القرآن يُحذّر أو يذكر المنهج الذي يجب اتباعه، إلا أنه لم يذكر أبداً حد القتل.

١. القرآن الكريم يناقش

يُقرّ القرآن الكريم، من وجهة نظر المسلمين، بجميع كتب الوحي السابقة، ويؤيد صدقيتها، بل يُعلي من شأنها كذلك، فيقول تعالى: **﴿قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾** (سورة آل عمران: الآية ٨٤).

فالقرآن الكريم لا يسمح لأيّ كان بتغيير دينه وعقيدته كلما شاء، كما يُغيِّر الشخص ثيابه، فهذا السلوك لا يعني سوى خلل وقصور في العقيدة الصادقة. ولهذا السبب، نجد في الآية التالية تأكيداً على المعنى العالمي للإسلام، وهي دعوة موجَّهة للبشر أجمعين. يقول سبحانه وتعالى: **﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ**

فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (سورة آل عمران: الآية ٨٥).

ووفقاً لما ذُكر، فقد حذر الله المرتدّين الذين اختاروا الإلحاد بعدما كانوا معتقدين اعتقاداً خالصاً بأن الإسلام هو الحق، فمثل هؤلاء هم الظالمون أنفسهم. وتبعاً لذلك، فإنهم قد طُردوا من رحمة الله عز وجلّ؛ لأنهم تركوا كل الجزاء المترتب على خلاصهم. يقول الله تعالى: **﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْماً كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾** (سورة آل عمران: الآية ٨٦)، وكذلك قوله تعالى: **﴿أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾** (سورة آل عمران: الآية ٨٧)، وكذلك قوله عز وجلّ: **﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَباً وَلَوِ افْتَدَى بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾** (سورة آل عمران: الآية ٩١).

ومن ناحية أخرى، نجد أن القرآن الكريم يستنكر على «أهل الكتاب» الذين يمارسون ضغوطاً على المسلمين؛ محاولين بذلك إغواءهم لكي يحيدوا عن دينهم، فمما لا شك فيه أن المناظرات بين الدين الإسلامي والأديان السابقة كانت حادة للغاية. وفي هذا السياق، نجد أن القرآن يُحدِّث الذين ناصروا الإسلام أن يتمسكوا بدينهم الجديد حتى توافيهم المنية، ويوصيهم بألّا يتفرقوا، وألا يستمعوا إلى كلام الذين يعملون من أجل أن يردّوهم عن دينهم كفاراً، وأن يبتعدوا عن الوقوع في فخ هؤلاء الأشخاص. وأيضاً نجد أنهم قد ذُكِّروا بفُرقَتهم السالفة عندما كانوا على «شفا حفرة من النار»، ناهيك عن أنهم قد وُعِظوا لضمان خلاصهم النهائي. يقول سبحانه وتعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقاً مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ * وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَى عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ * وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ * وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾** (سورة آل عمران: الآيات ١٠٠-١٠٤).

لذلك نرى أن القرآن الكريم يناضل من دون توقف، وبالوسائل كافة من أجل

الارتقاء بالروح الجديدة للمسلمين، من أجل منعهم من أن يرتدوا مرة أخرى إلى الكفر، فأسلوب الجدال هنا هو جدال أخلاقي وروحاني. وفي موضع آخر، يسترسل القرآن الكريم في ذكر السبب الذي يقف وراء: **﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً حَسَداً مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ﴾** (سورة البقرة: الآية ١٠٩). وكذلك قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾** (سورة آل عمران: الآية ١٤٩). وأيضاً يطمئن قلوب المؤمنين بألا يخشوهم؛ لأن الله تعالى يقول: **﴿بَلِ اللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ * سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ وَبِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ﴾** (سورة آل عمران: الآيتان ١٥٠ و١٥١). وفي موضع آخر، يقول تعالى: **﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾**؛ لذلك **﴿لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُواً وَلَعِباً مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ﴾** (سورة المائدة: الآيتان ٥٥ و٥٧). وأخيراً، فقد سبق تحذير جميع الأشخاص الذين رغم كل النصح السابق سمحوا لأنفسهم أن يتبعوا إغواء الكفر؛ لأنهم إذا هجروا الدين، فإن الدين لن يسقط، وسيأتي الله بقوم غيرهم، فيقول تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾** (سورة المائدة: الآية ٥٤). ويقول أيضاً سبحانه وتعالى **﴿هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخَلُ وَمَنْ يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَنْ نَفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾** (سورة محمد: الآية ٣٨).

وفي النهاية، فقد أعطى الله عز وجلّ هؤلاء الكفار هذا التلميح، وهو أنهم **﴿لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئاً وَسَيُحْبِطُ أَعْمَالَهُمْ﴾** (سورة مُحمَّد: الآية ٣٢).

٢. القرآن الكريم يُحذِّر

أُعطي المجتمع المسلم الناشئ الكثير من الأسباب للتمسك بالدين الجديد. وتم تحذير أتباع الدين وتذكيرهم بأن خلاصهم يعتمد على ألا يتخلوا عن عقيدتهم، فهم أيضاً قد أُمِرُوا أن يتبعوا روح الإسلام الحقيقية، التي يمكن تحديدها بطريقتين:

الطريقة الأولى بأنهم يحبون الله، ومن ثَمَّ سوف يحبهم الله، الطريقة الثانية هي أن يكونوا أذلة على المؤمنين ومتواضعين بينهم، ولكنهم في الوقت نفسه أعزة على الكافرين، ولا يخشَونهم، ولا ينسجموا معهم أبداً. فإذا ارتدوا إلى الشرك عن طريق عوامل مختلفة مثل عامل الخوف والضعف، أو مع مرور الوقت، فإنهم سيكونون من الخاسرين، وسوف يُعاقَبون عقاباً شديداً في الدار الآخرة. يقول تعالى: **﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾** (سورة البقرة: الآية ٢١٧). وحتى الكفار أنفسهم ستحل عليهم **﴿لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾** (سورة آل عمران: الآية ٨٧)، إلا **﴿الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾** (سورة آل عمران: الآية ٨٩). أما في ما يتعلق بـ **﴿الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْراً لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ (٩٠) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَباً وَلَوِ افْتَدَى بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾** (سورة آل عمران: الآيتان ٩٠ ـ ٩١). وأيضاً سيذوقون العذاب بما كانوا يكفرون كما هو مُشار إليه في (سورة آل عمران: الآية ١٠٦)، انظر أيضاً (الآية ١٤١). مثل هؤلاء الناس قد سَوَّل لهم الشيطان وأملى لهم، كما هو مذكور في قوله تعالى: **﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ﴾** (سورة مُحَمَّد: الآية ٢٥). وكذلك هم **﴿قَالُوا لِلَّذِينَ كَرِهُوا مَا نَزَّلَ اللَّهُ سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْأَمْرِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ﴾** (سورة مُحَمَّد: الآية ٢٦)، ناهيك عن أنهم **﴿وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ﴾** (سورة مُحَمَّد: الآية ٣٢). وكنتيجة لأفعالهم هذه التي فعلوها، **﴿فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾** (سورة مُحَمَّد: الآية ٣٤).

٣. القرآن الكريم ينصح

كيف نتعامل مع الكفار المتعنّتين والعدائيين؟ كيف نعالج الأشخاص الذين يحاولون أن يجرّوهم إلى معسكرهم، أو الأشخاص الذين يتلاعبون بهم؟ دعنا أولاً نؤكد مرة أخرى أن القرآن لم يذكر أي نوع من أنواع العقوبات، بما في ذلك عقوبة الموت. وفي ذلك السياق، سنستخدم الكلمة العربية المُستخدمة في هذا المعنى، ألا وهي كلمة «حدّ».

فعلى النقيض، قد أمر الله المسلمين في القرآن الكريم بقوله: **﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا**

﴿حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ (سورة البقرة: الآية ١٠٩). وبطريقة أخرى، يمكن أن نقول لا يُسمح بوجود أي عقاب على وجه الأرض، فالغاية لا تبرر الوسيلة، فالكلام موجَّه من الله عز وجلّ إلى نفوس الكافرين، ولا يحق لنا التدخل فيه.

فالمسلمون مأمورون بألّا يحملوا السلاح إلا في حالة واحدة فقط، وهي الدفاع عن النفس عندما يُحاربهم أحد، ويكون دينهم في ذلك الوقت مُعرَّضاً للخطر. وفي هذه الحالة، يقول تعالى للمؤمنين: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ﴾ (سورة البقرة: الآية ٢١٦). ولكي نلخِّص ما قلناه، فإن المسلمين مأمورون بألا يخضعوا مهما كانت الظروف، خصوصاً إذا كان دينهم مُعرَّضاً للخطر، وأن يحملوا السلاح ضد من ﴿يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا﴾ (سورة البقرة: الآية ٢١٧).

الخاتمة

مما سبق، استطعنا أن نبرهن على أن الليبرالية الدينية بكل ما فيها من فروع وشُعَب، ليست شيئاً مُستَحْدَثاً في الإسلام. وقد تعامل معها القرآن الكريم مطولاً. وفي لُب هذه المشكلة، نتصادم مع المشكلة الحساسة، وأعني بها موضوع الإلحاد، فقد رأينا أن القرآن الكريم يناقش ويحذّر وينصح، ولكنه لم يحتكم أبداً إلى حمل السلاح. والسبب أن مثل هذا النزاع الذي يُحمل فيه السلاح ليس له علاقة بأمور العقيدة. وهذا شيء يجب أن يأخذه علماؤنا بعين الاعتبار، خاصةً في عالمنا المتعدد الفئات.

لا يمكن أن ندرك كفاية أن الليبرالية الدينية ليست عمل خير، أو امتيازاً مُتسَامَحاً فيه من أجل أن يضل به الأفراد، ولكنه في الحقيقة هو حق لكل شخص. فبما أني أدَّعي هذا الحق لنفسي، فيجب عليَّ، بحكم الأمر الواقع، أن أدَّعي هذا الحق لجاري أيضاً.

وقد تبيّن لنا الآن أن مصطلح الليبرالية الدينية ليست مرادفاً للكفر. فحقي، كما هو واجبي، أن أشهد بكل الطرق العادلة بانتمائي لديني، وأن أُبلِّغ دعوة الله ولأي شخص مُطلَق الحرية، والحق في أن يلبِّي أو يرفض تلك الدعوة.

فمن المنظور الإسلامي، وطبقاً لما جاء في القرآن من تعاليم، فإن الليبرالية

الدينية فعل في الأساس، والجوهر يدل على احترام عظمة الله، واحترام سر غايته في البشر أجمعين، الذين مُنحوا هبة، ولكنها في الوقت نفسه بلاء، وهي أنهم يصنعون على مسؤوليتهم الشخصية، مصيرهم في الدارين، الدار الدنيا والدار الآخرة. وفي النهاية، معنى أن تحترم غاية الله، يَظهر في احترامك لحرية الإنسان.

وفي الخاتمة، معنى أن تكون مسلماً حقّاً هو أن تُسلِم نفسك لتلك الغاية، ألا وهي، بالمعنى الحرفي للكلمة، أن يضع الإنسان نفسه عن طوع وحرية، وعن ثقة وحب، بين يدي الله.

الفصل التاسع عشر

علي بولاج ـ دستور المدينة المنورة

وُلد علي بولاج Ali Bulaç في تركيا عام ١٩٥١م، وهو قيادي بارز ضمن مجموعة متنامية من المفكرين المسلمين في تركيا. وقد حقق كتابه الأول، الذي نُشر في أواخر السبعينيات، مكانة الـ «وثيقة للمفكرين المسلمين»(١). يقول علي بأن الإسلام يقدم بديلاً قابلاً للتطبيق للأنظمة السياسية الغربية، إذ يمكنه حل العديد من العلل والمشاكل الاجتماعية والسياسية الموجودة في المجتمع الغربي، إذا ما أخذ المفكرون المسلمون على عاتقهم مهمة إنشاء تحليل منهجي لتطبيق النظام الإسلامي على المشاكل العصرية. وفي آخر أعماله، حاول علي تقديم بعض من هذه التحليلات(٢)، وبدأ في التركيز على مشكلة التعددية، خاصةً التعددية العِرْقية والتعددية الدينية. ويعتمد علي في التحليل على ما يُعرف بدستور المدينة المنورة، وهو عقد تم إبرامه بين كل من النبي مُحَمَّد واليهود والمشركين، والذي بنصه يمنح المسلمين الحق في أن يحكموا تلك المدينة العربية، وفي الوقت نفسه يضمنون حماية حقوق الفئات الأخرى.

بعد الهجرة، وخروج المسلمين من مكة إلى المدينة في عام ٦٢٢م، وما تلاها من تطورات، نجد أنه قد تشكلت ثلاث فئات اجتماعية رئيسة في المدينة المنورة وهم: المسلمون، واليهود، والمشركون من العرب.

---

(١) انظر: Michael E. Meeker, " The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey," in Richard Tapper, editor, *Islam and the Modern Turkey* (London: I. B. Tauris, 1991), pp. 197 - 198.

(٢) انظر على سبيل المثال: Ali Bulaç, *Islam ve Demokrasi* (Islam and Democracy) (Istanbul: Beyan Yayinlari, 1993).

تكونت الفئة المسلمة من طائفتين وهما: المهاجرون من مكة، والأنصار في المدينة (وهم الأشخاص الذين اعتنقوا وناصروا الإسلام في المدينة). وكان الأنصار يتكونون من قبيلتين: الأوس والخزرج. وهذا النوع من البناء الاجتماعي كان يتعارض مع العادات القديمة للتقسيم القبلي في شبه الجزيرة العربية، فنجد أن التنظيم الاجتماعي في الحياة القبلية التقليدية يرتكز على رابطين أساسيين هما: رابط الدم، ورابط القرابة، إلا أن الوضع كان مختلفاً في المدينة، فنجد، ولأول مرة، أناساً من مناطق جغرافية مختلفة، وأيضاً من أعراق وثقافات مختلفة يجتمعون ويُعرِّفون أنفسهم على أنهم فئة اجتماعية مختلفة. وقد انضم إليهم لاحقاً صهيب الرومي، وسلمان الفارسي، وجابان الكردي. وبالفعل، فإن المادة الثانية من دستور المدينة (الذي سنذكره لاحقاً في هذا الفصل) تصنّف هذه الفئة الاجتماعية على أنها «أمة مختلفة عن الأشخاص الآخرين» دينيّاً وقانونيّاً.

ولكن على الرغم من ذلك، لم تتشكل المدينة من المسلمين فقط، فقد كان هناك قاطنون لها أقدم من المسلمين، وهم اليهود والعرب الذين لم يعتنقوا الإسلام. لذلك واجه حضرة النبي مُحَمَّد (ﷺ) مشكلة مهمة، وهي توافُق وتوحيد الصف لهذه الفرق الاجتماعية الثلاثة، واكتشاف صيغة للمّ الشمل، والتعايش السلمي في ما بينهم(٣)؛ ولكن كيف سيحل تلك المشكلة؟

مما سبق، يتضح أن حضرة النبي مُحَمَّد بدأ بتعقب التكوين الاجتماعي والديني والديموغرافي للمدينة. ولهذا الغرض، بدأ بعمل إحصاء للتعداد السكاني، وقد كان ذلك غريباً بعض الشيء في هذا الوقت، فهل يمكننا القول إنه، بالإضافة إلى دستور المدينة (الأصلي)، حددنا أول تعداد سكاني، تم فيه إحصاء سكان المدينة واحداً تلو الآخر (سواء أكان رجلاً أو امرأةً، أو طفلاً أو شيخاً عجوزاً) في كتيّب منفصل؟ مهما كانت الإجابة عن هذا السؤال، فما من شك أن مثل هذا الفعل يعد «بدعة

(٣) انظر: A. Himmet Berki and Osman Keskioglu, *Hatemu 'l Enbiya Hz. Muhammad ve Hayati* [The Seal of the Prophets, Hazrat Muhammad, and His Life], 7th edition (Ankara, Turkey, 1978), p. 204; S. M. Ahmed Nedvi and S. S. Ansari, *Asr - Saadet* [The Era of Prosperity, Namely the Reign of the Prophet], translated [into Turkish] by A. Genceli (Istanbul, 1985), volume 1, p. 64.

وأمراً غريباً» عن العرب. وطبقاً للحديث الذي يرويه حذيفة بن اليمان (صحابي الرسول) عن النبي، ويقول فيه: «أمرنا رسول الله أن نحضر أسماء من اعتنق الإسلام وأصبح من المسلمين»، فكتبنا وأحضرنا له ١٥٠٠ اسم»[٤].

وتوضح نتائج الإحصاء أنهم وجدوا عشرة آلاف شخص يقطنون المدينة، منهم ١٥٠٠ من المسلمين، و٤٠٠٠ من اليهود، و٤٥٠٠ من المشركين العرب. ثم اتخذ الرسول خطوة أخرى، ووضع حدوداً للمدينة عن طريق وضع علامات على جوانبها الأربعة. وبهذه الطريقة، حدد الأرض التي تشملها «دولة المدينة»، والتي سُمِّيت بـ «الحرم داخل مدينة يثرب»؛ وقد نص على ذلك في المادة رقم ٣٩ من دستور المدينة.

ومن الطبيعي أن يشعر المسلمون بالاطمئنان لهذا العمل، كما سعد اليهود بمثل هذا التقسيم الاجتماعي والسياسي. وكان المشركون وحدهم منزعجين حيال هذا الوضع، فهم تصوروا وجود تهديد وشيك عليهم[٥]، وهذا أمر يمكن إدراكه بسهولة. فبما أن الرسول وأتباعه قد اضطروا إلى الهجرة من مكة إلى المدينة بسبب الضغوط التي لا تطاق، والتي كان يمارسها مشركو مكة ضد المسلمين، فمن غير المعقول أن يعتقد أحد أن الرسول سيعامل غيرهم من المشركين معاملة حسنة، ناهيك عن أنه - بعد الهجرة مباشرة - قد وصلت أخبار من مكة تفيد بأن قبيلة قريش سوف تستمر في مطاردة المسلمين، وأنها تُعِدُّ العُدة لمهاجمة المدينة.

وفي أجواء مثل هذا الصراع، فما هو موقف المشركين في المدينة؟ ألم يفكروا في أن قريشاً ستلومهم على حمايتهم لمُحَمَّد؟ ألم يكن من الممكن أن ينشب بينهم وبين المسلمين قتال حتى قبل وصول الجيوش الجرارة من مكة؟ لم يكن هناك أي شيء محتمل في الواقع، لكن كيف يمكن أن يكون التعايش السلمي بينهم ممكناً في مثل هذا الظرف؟

---

(٤) انظر: [Muhammad ibn Isama'il} Bukhari {810-870, hadith compiler], 56/181, number 1; M. Tayyib Okic, " Islamiyette Ilk Nufus Sayimi" [The First Census in Islam], Ankara Universitesi Ilahiyat Fakultesi Dergisi [Ankara University Theology Faculty Review], Volume 7, 1958- 1959, pp.11ff.

(٥) انظر: S. M. Ahmed Nedvi and S. S, Ansari, Volume 1, p. 64.

كان حضرة النبي مُحَمَّد مشغولاً بمحاولة توطين المهاجرين من مكة، وجعلهم يتأقلمون مع البيئة الجديدة التي سيعيشون فيها، ولكن كان يحاول من ناحية أخرى أن يكسب ثقة اليهود والمشركين العرب. فقد أعلن أن هدفه لا يتمثل في إقامة حكم مطلق على المدينة، ولكن في ضمان الأمن لمجتمعه الديني، بالإضافة إلى الحفاظ على الوضع الخاص في الدعوة للدين الجديد. ففي الحقيقة، نجد في النصوص القرآنية الأولى المُنَزّلة في مكة أن مبدأ سياسيّاً قد تم اتخاذه، وهو، وكما جاء في القرآن الكريم، ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (سورة الكافرون: الآية ٦). وعلى الرغم من التصريح بهذا المبدأ السياسي، فإن قريشاً قد رفضت هذا المشروع لإقامة مجتمع متعدد الأديان، ناهيك عن أنها وقفت في طريق نشر الدعوة الإسلامية، ونكَّلت بالذين أرادوا اعتناق الإسلام.

وبسبب هذه العوامل، لا يمكن المرء أن يتوقع أن الرسول سيغير من الإستراتيجية أو المنهج الذي يتبعه. وفي تلك الظروف، سوف تُطبق الآيات المكية على المستويات الاجتماعية والتشريعية والمؤسسية، فسوف تنتقل وجهة النظر التي تمّت الدعوة إليها في مكة إلى الجانب التطبيقي في المدينة، وهذا ما حدث فعلاً. وبعبارة أخرى، يمكن القول بأن الرسول قد أوضح، لكل فرد ولكل مجتمع، الطرق الممكنة لخلق تعايش سلمي عن طريق الوعي بمشروع إقامة مجتمع متعدد الأديان، يرتكز في بنائه على الاستقلال الديني والتشريعي. فبالطبع في مثل هذه الحالة، سوف يتم نشر الدعوة الدينية، ولكن لن يتم إكراه أو الضغط على أي شخص لاعتناق الدين الجديد، فالذين سيعتنقون الدين الجديد لن يواجهوا الاضطهاد الذي لاقَوه في مكة.

فبعد وصول المهاجرين إلى المدينة، عُقد اجتماع كبير بين أنصار المدينة ونقباء مكة... وقد تحددت أول ٢٣ مادة في دستور المدينة، والتي تم إقرارها بناءً على هذا الاجتماع، بنصوص وضحت الضوابط الاجتماعية والتشريعية الجديدة للمجتمع المسلم الجديد.

وقد استشار حضرة النبي مُحَمَّد (ﷺ)، بعد الانتهاء من ذلك العمل، الممثلين عن الفئات الاجتماعية غير المسلمة، كما سبق أن استشار القيادات المسلمة. وقد أقر كل منهم بالمبادئ الأساسية التي تُشكل الأسس التي بُنيت عليها «دولة المدينة»

الجديدة، وكان هذا الإقرار في الاجتماع الذي تم في بيت الصحابي أنس بن مالك (٧١٠م ـ ٧٩٦م). وقد تم تسجيل هذا «الدستور» كتابيّاً، وهذا هو الدستور الذي بين أيدينا في الوقت الحالي.

أما الآن، فدعنا نُلقِ نظرة عن كثب على أحكام هذا الدستور؛ لكي نستطيع أن ندرك الموضوع على نحو أفضل.

دستور المدينة(٦)

بسم الله الرحمن الرحيم:

هَذَا كِتَابٌ مِنْ النَّبِيّ، (ﷺ)، بَيْنَ الـمُؤْمِنِينَ وَالـمُسْلِمِينَ مِنْ قُرَيْشٍ وَيَثْرِبَ، وَمَنْ تَبِعَهُمْ فَلَحِقَ بِهِمْ وَجَاهَدَ مَعَهُمْ.

إنّهُمْ أُمّةٌ وَاحِدَةٌ مِنْ دُونِ النّاسِ.

الـمُهَاجِرُونَ مِنْ قُرَيْشٍ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ بَيْنَهُمْ، وَهُمْ يَفْدُون عَانِيَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الـمُؤْمِنِينَ.

وَبَنُو عَوْفٍ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الأُولَى، كُلّ طَائِفَةٍ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الـمُؤْمِنِينَ.

وَبَنُو سَاعِدَةَ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الأُولَى، وَكُلّ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الـمُؤْمِنِينَ.

وَبَنُو الْحَارِثِ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الأُولَى، وَكُلّ طَائِفَةٍ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الـمُؤْمِنِينَ.

وَبَنُو جُشَمٍ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلِهِمْ الأُولَى، وَكُلّ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الـمُؤْمِنِينَ.

---

(٦) ندين بالعرفان في مجال التوثيق في العالم الإسلامي للدكتور محمد حميد الله. للاطلاع على بعض أعماله، انظر: Islam Peygamberi [The Prophet of Islam], translated [into Turkish] by Professor Salih Tug, fifth edition (Istanbul, 1990). Volume 1, pp. 200ff.

وَبَنُو النّجّارِ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الأُولَى، وَكُلّ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الـمُؤْمِنِينَ.

وَبَنُو عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الأُولَى، وَكُلّ طَائِفَةٍ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الـمُؤْمِنِينَ.

وَبَنُو النّبِيتِ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الأُولَى، وَكُلّ طَائِفَةٍ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الـمُؤْمِنِينَ.

وَبَنُو الأَوْسِ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الأُولَى، وَكُلّ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الـمُؤْمِنِينَ.

وَإِنّ الـمُؤْمِنِينَ لَا يَتْرُكُونَ مُفْرَحاً بَيْنَهُمْ أَنْ يُعْطُوهُ بِالْمَعْرُوفِ فِي فِدَاءٍ أو عَقْلٍ، وَألا يُحَالِفَ مُؤْمِنٌ مَوْلَى مُؤْمِنٍ دُونَهُ.

وَإِنّ الـمُؤْمِنِينَ الـمُتّقِينَ عَلَى مَنْ بَغَى مِنْهُمْ أو ابْتَغَى دَسِيعَةَ ظُلْمٍ أو إِثْمٍ أو عُدْوَانٍ، أو فَسَادٍ بَيْنَ الـمُؤْمِنِينَ، وَإِنّ أَيْدِيَهُمْ عليه جَمِيعاً وَلَوْ كَانَ وَلَدَ أَحَدِهِمْ.

وَلَا يَقْتُلُ مُؤْمِنٌ مُؤْمِناً فِي كَافِرٍ، وَلَا يَنْصُرُ كَافِراً عَلَى مُؤْمِنٍ. وَإِنّ ذِمّةَ اللّهِ وَاحِدَةٌ يُجِيرُ عليهمْ أَدْنَاهُمْ، وَإِنّ الـمُؤْمِنِينَ بَعْضُهُمْ مَوَالِي بَعْضٍ دُونَ النّاسِ.

وَإِنَهُ مَنْ تَبِعَنَا مِنْ يَهُودَ، فَإِنّ لَهُ النّصْرَ وَالأُسْوَةَ غَيْرَ مَظْلُومِينَ، وَلَا مُتَنَاصِرِينَ عليهِمْ.

وَإِنّ الـمُؤْمِنِينَ وَاحِدَةٌ لَا يُسَالَـمُ مُؤْمِنٌ دُونَ مُؤْمِنٍ فِي قِتَالٍ فِي سَبِيلِ اللّهِ إلّا عَلَى سَوَاءٍ وَعَدْلٍ بَيْنَهُمْ.

وَإِنّ كُلّ غَازِيَةٍ غَزَتْ مَعَنَا يُعْقِبُ بَعْضُهَا بَعْضاً.

وَإِنّ الـمُؤْمِنِينَ يُبِيءُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ بِمَا نَالَ دِمَاءَهُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ.

وَإِنّ الـمُؤمِنِينَ الـمُتّقِينَ عَلَى أَحْسَنِ هُدًى وَأَقْوَمِهِ.

وَإِنّهُ لَا يُجِيرُ مُشْرِكٌ مَالاً لِقُرَيْشٍ وَلَا نَفْسَهَا، وَلَا يَحُولُ دُونَهُ عَلَى مُؤْمِنٍ.

وَإِنّهُ مَنِ اعْتَبَطَ مُؤْمِناً قَتْلاً عَنْ بَيّنَةٍ، فَإِنّهُ قَوَدٌ بِهِ إلّا أَنْ يَرْضَى وَلِيّ الـمَقْتُولِ، وَإِنّ الـمُؤْمِنِينَ عليه كَافّةً، وَلَا يَحِلّ لَهُمْ إلّا قِيَامٌ عليه.

وَإِنّهُ لَا يَحِلّ لِمُؤْمِنٍ أَقَرّ بِمَا فِي هَذِهِ الصّحِيفَةِ، وَآمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَنْصُرَ مُحْدِثاً وَلَا يُؤْوِيهِ، وَأَنّهُ مَنْ نَصَرَهُ أو آوَاهُ، فَإِنّ عليه لَعْنَةَ اللّهِ وَغَضَبَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ.

وَإِنّكُمْ مَهْمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ، فَإِنّ مَرَدّهُ إلَى اللّهِ عز وجلّ وَإِلَى مُحَمّدٍ (ﷺ).

وَإِنّ الْيَهُودَ يُنْفِقُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَا دَامُوا مُحَارَبِينَ.

وَإِنّ يَهُودَ بَنِي عَوْفٍ أُمّةٌ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ[7] لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ، وَلِلْمُسْلِمَيْنِ دِينُهُمْ مَوَالِيهِمْ وَأَنْفُسُهُمْ إلّا مَنْ ظَلَمَ وَأَثِمَ، فَإِنّهُ لَا يُوتِغُ إلّا نَفْسَهُ وَأَهْلَ بَيْتِهِ.

وَإِنّ لِيَهُودِ بَنِي النّجّارِ مِثْلَ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ.

وَإِنّ لِيَهُودِ بَنِي الْحَارِثِ مِثْلَ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ.

وَإِنّ لِيَهُودِ بَنِي سَاعِدَةَ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ.

وَإِنّ لِيَهُودِ بَنِي جُشَمٍ مِثْلَ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ.

وَإِنّ لِيَهُودِ بَنِي الْأَوْسِ مِثْلَ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ.

وَإِنّ لِيَهُودِ بَنِي ثَعْلَبَةَ مِثْلَ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ إلّا مَنْ ظَلَمَ وَأَثِمَ، فَإِنّهُ لَا يُوتِغُ إلّا نَفْسَهُ وَأَهْلَ بَيْتِهِ.

وَإِنّ جَفْنَةَ بَطْنٌ مِنْ ثَعْلَبَةَ كَأَنْفُسِهِمْ.

وَإِنّ لِبَنِي الشّطِيبَةِ مِثْلَ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ.

وَإِنّ الْبِرّ دُونَ الْإِثْمِ.

وَإِنّ مَوَالِيَ ثَعْلَبَةَ كَأَنْفُسِهِمْ.

وَإِنّ بِطَانَةَ يَهُودَ كَأَنْفُسِهِمْ، وَإِنّهُ لَا يَخْرُجُ مِنْهُمْ أَحَدٌ إلّا بِإِذْنِ مُحَمّدٍ (ﷺ).

---

(٧) في سيرة ابن هشام (المتوفى عام ٨٢٨م)، كُتِبت هذه الجملة بلفظ «مع»، وكتبها أبو عبيد القاسم بن سلام (٧٧٠ - ٨٣٨م) بلفظ «مِن» [هذان الكاتبان هما من أوثق المصادر لوثيقة دستور المدينة، وقد اختلفا في بعض الكلمات في عدة مواضع] (كروزمان).

وَإِنّهُ لَا يُنْحَجَزُ عَلَى ثَأْرِ جُرْحٌ.

وَإِنّهُ مَنْ فَتَكَ فَبِنَفْسِهِ فَتَكَ وَأَهْلِ بَيْتِهِ إِلّا مِنْ ظَلَمَ، وَإِنّ اللّهَ عَلَى أَبَرّ هَذَا.

وَإِنّ عَلَى الْيَهُودِ نَفَقَتَهُمْ، وَعَلَى الْمُسْلِمِينَ نَفَقَتَهُمْ، وَإِنّ بَيْنَهُمُ النّصْرَ عَلَى مَنْ حَارَبَ أَهْلَ هَذِهِ الصّحِيفَةِ، وَإِنّ بَيْنَهُمْ النّصْحَ وَالنّصِيحَةَ وَالْبِرّ دُونَ الْإِثْمِ، وَإِنّهُ لَمْ يَأْثَمْ امْرُؤٌ بِحَلِيفِهِ.

وَإِنّ النّصْرَ لِلْمَظْلُومِ، وَإِنّ الْيَهُودَ يُنْفِقُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَا دَامُوا مُحَارَبِينَ.

وَإِنّ يَثْرِبَ حَرَامٌ جَوْفُهَا لِأَهْلِ هَذِهِ الصّحِيفَةِ.

وَإِنّ الْجَارَ كَالنّفْسِ غَيْرُ مُضَارّ، وَلَا آثِمٌ، وَإِنّهُ لَا تُجَارُ حُرْمَةٌ إلّا بِإِذْنِ أَهْلِهَا.

وَإِنّهُ مَا كَانَ بَيْنَ أَهْلِ هَذِهِ الصّحِيفَةِ مِنْ حَدَثٍ أو اشْتِجَارٍ يُخَافُ فَسَادُهُ، فَإِنّ مَرَدّهُ إلَى اللّهِ عَزّ وَجَلّ وَإِلَى مُحَمّدٍ رَسُولِ اللّهِ (ﷺ)، وَإِنّ اللّهَ عَلَى أَتْقَى مَا فِي هَذِهِ الصّحِيفَةِ وَأَبَرّهِ.

وَإِنّهُ لَا تُجَارُ قُرَيْشٌ وَلَا مَنْ نَصَرَهَا، وَإِنّ بَيْنَهُمُ النّصْرَ عَلَى مَنْ دَهَمَ يَثْرِبَ، وَإِذَا دُعُوا إلَى صُلْحٍ يُصَالِحُونَهُ وَيَلْبَسُونَهُ، فَإِنّهُمْ يُصَالِحُونَهُ وَيَلْبَسُونَهُ. وَإِنّهُمْ إذَا دُعُوا إلَى مِثْلِ ذَلِكَ، فَإِنّهُ لَهُمْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إلّا مَنْ حَارَبَ فِي الدّينِ عَلَى كُلّ أُنَاسٍ حِصّتُهُمْ مِنْ جَانِبِهِمْ الّذِي قِبَلَهُمْ.

وَإِنّ يَهُودَ الْأَوْسِ، مَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسَهُمْ، عَلَى مِثْلِ مَا لِأَهْلِ هَذِهِ الصّحِيفَةِ مَعَ الْبِرّ الْمَحْضِ مِنْ أَهْلِ هَذِهِ الصّحِيفَةِ.

وَإِنّ الْبِرّ دُونَ الْإِثْمِ لَا يَكْسِبُ كَاسِبٌ إلّا عَلَى نَفْسِهِ، وَإِنّ اللّهَ عَلَى أَصْدَقِ مَا فِي هَذِهِ الصّحِيفَةِ وَأَبَرّهِ.

وَإِنّهُ لَا يَحُولُ هَذَا الْكِتَابُ دُونَ ظَالِمٍ وَآثِمٍ.

وَإِنّهُ مَنْ خَرَجَ آمِنٌ، وَمَنْ قَعَدَ آمِنٌ بِالْمَدِينَةِ، إلّا مَنْ ظَلَمَ أو أَثِمَ. وَإِنّ اللّهَ جَارٌ لِمَنْ بَرّ وَاتّقَى، مُحَمّدٍ رَسُولُ اللّهِ (ﷺ).

مبادئ دستورية منصوص عليها في البنود

يذكر محمد حميد الله (١٩٠٨م ـ ٢٠٠٢م) في التعليق على بنود الدستور السابق: «هذا الدستور له الشرف والامتياز ليس لأنه أول دستور لأول دولة إسلامية،

ولكنه أول دستور عُرف على وجه الأرض»[٨]. وقد أطلق ليون كايتاني (Leone Caetani)، المؤرخ الإيطالي، تُسمى تلك المواد «الوثيقة»، وليست «الدستور»، ويتحدث عنها قائلاً؛ «هذه الوثيقة هي كتاب لمُحَمَّد. لذلك، فلا يمكن أن تُنسَب لأي شخص آخر غيره؛ لأنه هو من كتبها (أو كُتبَت له). أما الآخرون، وأعني بذلك المسلمين واليهود والمشركين، فهم فقط أقروا بما جاء فيها»[٩]فيجب ألّا نُسيء فهم ما قاله كايتاني بالقول بأن الرسول أملى على الآخرين ما حضّره بنفسه، أو أنه جعلهم يوقّعون على شيء لا يعون ما بداخله. والدليل على ذلك ما جاء على لسان الصحابي أنس بن مالك (٦١٢م ـ ٧١٢م)، وأيده الكثيرون من أن تلك الوثيقة تشكلّت نتيجة لما حدث من مفاوضات، وتم الاتفاق عليها بالإجماع.

وهذا هو التفسير الصحيح لما حدث، إذ إنه من غير المعقول أن يكون الشخص الذي تسلل من مكة في دياجير الليل لكي يهاجر إلى المدينة قادراً بعد ذلك على أن يفرض اتفاقاً ينصّ على الحفاظ على أغراضه ومصالحه على أناس أقوى من الناحية العسكرية، ومن ناحية العدد. فيجب التذكير أيضاً على أن أتباع الرسول كانوا يشكلون فقط ١٥ بالمائة من العدد الإجمالي لسكان المدينة، وبالتأكيد لن يكون هذا منطقيّاً.

أما بالنسبة إلى العوامل التي ساعدت على قبول هذا العقد الاجتماعي، فأهمها هو حالة الفوضى وعدم الأمان التي كانت تعيشها المدينة، التي مزقتها الحرب وأوزارها، والصراعات التي دارت فيها زهاء ١٢٠ عاماً. فما حدث هو أن المدينة كمن ينتظر بفارغ الصبر، مُخَلِّصها من تلك المحن. وفي تلك الظروف، ومع وجود تلك القوى الاجتماعية، كان من غير الممكن إيجاد أي صيغة سياسية أو اجتماعية تساعد على الاستقرار والسلام. ونتيجة لتلك الحروب، أصبحت المدينة في حالة ركود اقتصادي، وعلى ما يبدو في الساحة، فإنها كانت ستخلق العديد من الصراعات الجديدة. وفي مثل هذا الوقت العصيب، جاء إليهم شخص غريب يوضح كيف

(٨) انظر: Hamidullah, Volume 1, p. 189.

(٩) انظر: L. Caetani, Annali [dell' Islam] [The History of Islam] (Milan, Italy, 1903), translate [into Turkish] by Huseyin Cahit [YALCIN, 1874- 1957] as Islam Tarihi [The History of Islam] (Istanbul, 1924), Volume 3 p. 112.

يمكن كل هذه الفئات أن تتعايش في سلام، ومشاركة مع بعضهم البعض، ويدعو كل شخص أن يسير على الأسس التشريعية، وطبقاً للمبدأ الذي يقول: «أنت ما أنت عليه».

ويعكس تكرار استخدام مصطلحات مثل «الجرح» و«القتل»، و«الـمُعَاقَلة» و«الفدية» كثيراً في النصِّ الظروفَ الطبيعية للمجتمع غير المستقر، الذي مزقته سنون طويلة من الصراعات الداخلية. إذن، فالمشكلة التي طرحت نفسها على الساحة، وكانت تحتاج حلاً سريعاً قد تمثلت في إنهاء الصراعات، وإيجاد طريقة لعمل صيغة للتعايش السلمي بين جميع الأفراد، التي ستكون مبنيَّة على أساس العدل والإنصاف. ويعتبر الدستور شيئاً عصريّاً طبقاً للوقت الذي جاء فيه، فإذا قارنّا طبيعته التاريخية، وعدد الأشخاص الذين وقعوا عليه، فسنجده ضئيلاً بالنسبة إلى قيمة المبادئ الدستورية المذكورة فيه.

وتمثلت النقطة المهمة الثانية في أن هذا المشروع مكَّن كل شخص من أن يكون مقبولاً من قِبَل الآخرين كحقيقة طبيعية، من دون اللجوء إلى الهيمنة السياسية، إضافةً إلى التشريع باحترام الطرق الأخرى المختلفة للآخرين سواء أكانت متعلقة بكيفية العيش، أو بحرية الاعتقاد، كما أن كل شخص يحميه القانون.

وهناك نقطة أيضاً يجب أن نلاحظها، وهي أن دستور المدينة يمنح مشروع حياة اجتماعية لا تعتمد على «الهيمنة»، بل «المشاركة» من كل الفئات الاجتماعية. فطبقاً للمشروع الذي يقدّمه الدستور، سيعيش المسلمون على أنهم أناس أحرار يتبعون الصراط الذي رسمه الله ورسوله لهم، في أمان تام، ويستطيعون بعد ذلك الدعوة لدينهم. وهذه الحقوق لا تقتصر على المسلمين وحسب، بل تشمل اليهود والفئات الأخرى أيضاً.

وهنا سنسلط الضوء على أول مبدأ من المبادئ الدستورية التي نستمدها من الوثيقة:

من غير الممكن أن يعتمد المشروع المثالي العادل ـ الذي يحترم القانون، والذي يهدف إلى إضفاء روح من السلام والاستقرار الحقيقي بين البشر ـ إلا على عقد مبرم بين الفئات المختلفة (سواء أكانت فئات دينية أو تشريعية أو فلسفية أو سياسية، ...إلخ). فخلال فترة الإعداد لذلك العقد، كان يُشترط حضور أعضاء الفئات

الاجتماعية أو الممثلين عنهم. أما بالنسبة إلى المواد المنصوص عليها في العقد (وهي المبادئ الأساسية)، فيجب أن تُبرَم في جو من الحرية، ويكون فيه مناقشات ومفاوضات للأطياف المختلفة التي يشملها العقد...

ونظراً لأن الفئات في المشهد الاجتماعي هي عبارة عن فئات متعددة، يجب أن تعكس كل مادة مصلحة مشتركة بين الفئات، كما يجب أن ترتكز على أسس ديمقراطية، وأن تُشكل كل مصلحة مشتركة بين جميع الفئات مادة في الميثاق الذي تم إبرامه، إلا أن كل مادة تتحدث عن بعض نقاط الخلاف يتم تركها للفئات التي بينها الخلاف، فالقواسم المشتركة يتم إبرامها في الميثاق، أما نقاط الاختلاف، فستكون في مواد مستقلة. فما سبق، ما هو إلا تنوع خصب داخل المجتمع الموحد، أو هو تعدد فئات بالمعنى الحقيقي للكلمة.

أما المبدأ الدستوري الثاني، فهو يُقرّ باختيار مفهوم المشاركة على أنها نقطة انطلاق، بدلاً من مفهوم الهيمنة؛ لأنه مناقض للكيان السياسي الذي يستمد قوته من الاستبداد أو تجمع السلطة في يد شخص واحد، ولا يسمح بأي صورة من صور التنوع. فنجد أن دستور المدينة قد أتى على ذكر المسلمين واليهود، ولم يُغفِل أي قبيلة، ويتناول المشركين في مادة أخرى مختلفة. فنجد أن الدستور قد أتى على ذكر كل من المهاجرين والأنصار، وبني عوف، وبني الحارث، وبني ساعدة، وبني جُشم، وبني النجار، وبني عمرو بن عوف، وبني النبيت، وبني الأوس. ومرة أخرى، يذكر القبائل التي من بين اليهود وهم: بنو عوف، وبنو النجار، وبنو الحارث، وبنو ساعدة، وبنو جُشم، وبنو الأوس، وبنو ثعلبة وجفنة، وبنو الشّطِيبَةِ؛ وضم إليهم مواليهم، وقد ذكرهم كلّاً على حدة.

وتشير كلمة المولى إلى كل قبيلة أو عائلة أو مجموعة تكون على صلة، أو على عهد مع، قبيلة أخرى من دون أن تكون متصلة بها عن طريق النسل أو القرابة. وبتعبير آخر، فإن كل فئة اجتماعية أصبحت جزءاً من العقد عن طريق كتابة اسمها أو التوقيع على العقد، فإنها بذلك تمثل الفئات الأخرى التي تكون على صلة أو رابط معها، وإنها تُقرّ بحقوق ومسؤوليات متساوية لهم. وعلى الرغم من ذلك، تعتمد المادة رقم ٢٠ أحكاماً خاصة للمشركين، وتدعمها في ذلك المادة رقم ٤٣. والغرض من ذلك، هو منع أيّ محاولة من مشركي المدينة من إقامة روابط عسكرية

أو سياسية مع نظرائهم الموجودين في مكة. في الواقع، فإن مشركي المدينة لم يكن في نيتهم إقامة أي تحالف بينهم وبين مشركي مكة؛ لأنهم في الواقع قد تخوفوا من مثل هذا الفعل، إلا أن هذا لم يمنعهم، مثل الآخرين، من المطالبة بجميع الحقوق والحريات المتاحة في المدينة، كما هو منصوص عليها في المادة رقم ٣٩. فالدستور يضمن الحق في المطالبة بمثل هذه الحقوق أيضاً. وهذا ما أدى إلى تمكن المشركين الموقِّعين على العقد من العيش داخل المدينة، وعدم نشوب أي صراعات حادة بين المسلمين والمشركين داخلها، ولا سيما بعد غزوتي بدر وأُحُد اللتين كانتا ضد مشركي مكة.

ويشير ذكر كل قبيلة على حدة إلى الإقرار بالهويات الدينية، والجماعات القبلية الموجودة داخل المجتمع. وربما قد يكون قادة القبائل هم من طالبوا بذلك على نحو خاص.

ونستنتج مما سبق أن كل فئة دينية أو قبلية ستتمتع باستقلال تام من الناحيتين الثقافية والتشريعية. بعبارة أخرى، فإن كل فئة ستبقى كما هي، وستعبّر عن نفسها فقط، في كل المجالات سواء أكان المجال الديني، أو في مجال صنع القرار أو القضاء، أو التعليم أو التجارة، وفي المجال الثقافي والأدبي، وأيضاً في تنظيم شؤون الحياة اليومية، عبر المعيار الثقافي، والمعيار التشريعي الذي ستحدده لنفسها. وهذا الضمان بالاستقلال الديني والتشريعي نجده في المادة رقم ٢٥، والتي تنص على: «وَأَنّ يَهُودَ بَنِي عَوْفٍ أُمّةٌ مَعَ الـمُؤْمِنِينَ. لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ، وَلِلْمُسْلِمَيْنِ دِينُهُمْ، مَوَالِيهِمْ وَأَنْفسُهُمْ، إلّا مَنْ ظَلَمَ وَأَثِمَ، فَإِنّهُ لَا يُوتِغُ إلّا نَفْسَهُ وَأَهْلَ بَيْتِهِ».

أما الحكم الذي ينص على أنه يتعيّن رد أي نزاع أو شجار ينشأ إلى حضرة النبي مُحَمَّد، وذلك كما جاء في المادة رقم ٤٢، فكان قد قدمه اليهود والمشركون، بحسب ما ورد في القرآن الكريم والأحاديث النبوية، وكما نجده أيضاً في مصادر أخرى. ونظراً للأسباب التي ذكرناها آنفاً، فإن حالة الفوضى التي كانت موجودة في المدينة كانت قد وأدت الثقة بين القبائل، فيجب في مثل ذلك الوضع رفع ذلك الأمر «إلى سلطة قضائية أعلى» إذا لم يكن في استطاعتهم حل المشكلات بين أنفسهم. والمعني بالسلطة القضائية العليا هو حضرة النبي مُحَمَّد، وهذا يرجع لعدة أسباب، أهمها أنه كان صادقاً وأميناً، إضافةً إلى كونه غير منحاز؛ لأنه من خارج

المدينة. وقد منح القرآن الكريم النبي السلطة لأن يتولى مسؤولية الحكم في القضايا التي يختلفون فيها، وقد ورد ذلك في سورة المائدة [الآية ٤٢]. وكنتيجة لذلك، فقد ترك لهم النبي مطلق الحرية في اختيار الوقت الذي يطلبون فيه مشورته، ويسألهم: «كيف تريدون أن أحكم بينكم بما عندي من القرآن، أم بما عندكم من التوراة؟» ولم يكن الرسول، (ﷺ)، يتصرف في هذا الوضع على أنه «قاضٍ»، ولكن على أساس أنه «حَكَم». ويمكن أن نضيف هنا أن هذا الفعل من حل مشكلات وقضايا غير المسلمين أو تركها لهم يحكمون فيها طبقاً لشريعتهم وقانونهم الخاص قد شكلّ جزءاً من قانون الذمي منذ ذلك الوقت وحتى الأيام الأخيرة من سقوط الخلافة العثمانية (التي استمرت من عام ١٢٩٩م وحتى ١٩٢٤م).

وإذا ما استطردنا في الحديث عن المبادئ الدستورية، نجد أن هناك مبدأ آخر يظهر لنا هنا، وهو أنه يمكننا أن نجد العديد من الأنظمة التشريعية، وليس بالضرورة نظاماً تشريعياً واحداً فقط، توجد مع بعضها في وقت واحد في المجتمع متعدد الفئات. فبالطبع، إذا ما نشبت خلافات، والتي من المتوقع أن تظهر، بين الفئات المختلفة بسبب وجود تناقضات بين التشريعات، فإما أن يتم إنشاء لجنة للمظالم وهي التي ستبُتُّ في القضية، كما حصل عبر التاريخ، أو يتم اللجوء إلى تشكيل لجان قضائية عليا على أساس وجود ممثلين من جميع المجتمعات التشريعية. أما عن رأيي الشخصي، فأنا أرى أن يتم ترك المجني عليه هو من يقرر أي نظام قضائي سيختار، وهذا أمر ممكن من المنظور التشريعي الإسلامي.

وتنص المادة رقم ٢٢ على أن النبي مُحَمَّداً هو الحاكم المطلق للمسلمين. وهذا أمر طبيعي؛ لأن المسلمين قد وافقوا منذ بدء الأمر على أن يتبعوه، وأعطوه الزعامة المطلقة عليهم. ويتفق هذا المنهج تماماً مع المبدأ الإسلامي الذي ينص على عدم التمييز أو التفريق بين كل من الممارسات الدينية والمعتقدات والقانون، فيجب عدم تمييز أي من الثلاثة السابقين عن بعضهم البعض؛ حيث يؤكد المبدأ الدستوري الذي يدعم تلك الأحكام على فكرة أن الإسلام هو دين ملزم على المسلمين وحدهم.

وبعد كل ما سبق ذكره، فإن من يدَّعي أن الإسلام هو دين استبدادي ليس واعياً بالقدر الكافي لتلك الحقيقة. فإذا كان الناس لهم مطلق الحرية في اختيار دينهم من دون قسر أو إكراه، فإن تشريعاتهم وطرق حياتهم يجب أن تتوافق مع معتقداتهم

وأفكارهم. وفي هذا الصدد، فإن الدين الإسلامي وتشريعه سيكون ملزماً للمسلمين فقط، وهو بذلك لا يكون ملزماً للآخرين، ولا يتوقع منهم أن يتصرفوا طبقاً لتشريعه. ويدل على ذلك ما حدث من حضرة الصحابي عمر بن الخطاب، الخليفة الثاني، (الذي حكم من ٦٣٤م ـ ٦٤٤م)، والذي لم يسعد عندما رأى أَمَة غير مسلمة ترتدي الحجاب، وقال إن تغطية الرأس هو حكم ملزم لمن يعتنق الإسلام ويقبل كل تشريعاته.

ومن ناحية أخرى، فإن الدستور قد سما فوق جميع الفئات الدينية والاجتماعية بأحكامه الموضوعية. وبعبارة أخرى، يمكن القول بأن كلّاً من المسلمين واليهود والمشركين لا يمكن أن يتجاوزوا إرشاداته العامة التي نص عليها. ومن أجل ذلك، يمكن أن نقول إن الدستور، الذي نشأ عن طريق اتفاق مشترك، يجب الالتزام به قبل القرآن والتوراة والعادات التقليدية.

وتؤيد كل من المادة الرابعة، والمادة الحادية عشرة فكرة استقلال الفئات الاجتماعية. وطبقاً لهاتين المادتين، على كل القبائل أن تدفع تعويضات عن الدماء التي سفكتها، كما جرَت العادة بذلك، ويجب عليها أيضاً أن تفتدي أسرى الحرب. وسوف تُحدَّد قيمة التعويضات المالية بين بعضهم البعض عن طريق اتفاق مشترك من أي شيء يصرحوا بقدراتهم المادية (كما هو منصوص عليه في المواد ٢ و١٢ و٣٧). ولكن على الرغم من ذلك، فإن الشخص المذنب، مهما كان، لا يمكن أن تتستر عليه أو تحميه قبيلته سواء أكانت الروابط بينهم هي روابط من النسل أو القرابة، كما كان الحال في العهد القديم. فبذلك إذا ارتكب أحد جريمة، فإن أفراد قبيلته لن يكونوا مسؤولين عن ذلك. ومن ثَمَّ، فإن الجريمة والعقاب ستكون على الفرد فقط (كما هو منصوص عليه في المادة ٢٢، والمادة ٣١). وكانت هذه ثورة في حد ذاتها، فنجد في هذا الكيان الجديد، والذي فيه لا يكون المذنب والمجرم تحت حماية أحد، مهما كانت الفئة التي ينتمي إليها. إذن، فإن مبدأ تدعيم العدل والأمن قد رُفع من شأنه على أنه مسؤولية مشتركة يتحملها جميع الأفراد. وينتج عن ذلك أن جميع الأطياف، وهم الأفراد الذين هم ضمن كتلة واحدة، سيكونون مسؤولين عن بعضهم البعض (كما هو منصوص عليه في كل من المواد). وبعد ما سبق، فإن المادة ١٢ تمنح الأفراد الحق في إبرام عقود مواليهم، كل على حدة. وكما استطعت أن أفهم تلك المادة، فإن هذه المادة والأحكام الأخرى تأخذ حق

منح التأشيرات بعيداً عن سلطة الدولة، وتضعها في يد كل من الأفراد والفئات على نحو مباشر.

ويمكن تلخيص المواد المتبقية من الدستور على النحو التالي: أن مبدأ الدولة والدفاع عن الحدود تم التصريح به في المادة ٣٩، وقد كانت هذه الفكرة جديدة في تلك الظروف التاريخية. فقد تم تجاوز عقبة الكيان القبلي الذي يعتمد على روابط النسل والقرابة، وذلك لأن الناس توحّدت فُرقتهم، وتجمّعوا حول قيادة سياسية عليا، تم تنظيمها على هيئة فئات (أو تجمعات تشريعية). لذلك، فقد تم تحريم أي نوع من أنواع الصراع أو تجاوز القانون بين العائلات والقبائل داخل المدينة، فالمصطلح الذي تم استخدامه في الدستور «حَرَمٌ» يُعبِّر عن الجبهة التي سيتم الدفاع عنها، ويشير إلى تقسيم المناطق التابع للوحدة السياسية. أما عن مفهوم الوحدة السياسية، فقد تم التنويه اليه بلفظ «أُمة» (كما هو منصوص عليه في المواد رقم ٢ و٢٥). ويشير تعبير «أُمة» الذي تم استخدامه إلى أن تلك الوحدة السياسية قد شملت المسلمين واليهود والمشركين جميعاً. إذن، فهذه الوحدة هي مشروع اجتماعي لا يفرقّ بين الأفراد على أساس العِرْق أو اللغة، أو الدين أو الفِرقة، أو الأصول القبلية (كما هو منصوص عليه في المواد رقم ١ و٢ و١٦ و٢٥). ويرجع السبب وراء عدم التفريق هذا، إلى أن تلك الفئات قد تم تأسيسها على أساس الاستقلال الديني والثقافي والتشريعي.

أما في العلاقات بين الأفراد والفئات المختلفة، فقد أُقِرَّت المثل العليا واسعة الانتشار في جميع المبادئ القبلية الأساسية، وذلك كما نجد (في المادة رقم ٤٧). وما زال الوضع يحتاج إلى وثيقة قانونية تنظم العلاقات الاجتماعية جميعاً. ولهذا السبب، تم استخدام مصطلحين لتسمية الدستور على أنه «كتاب» (كما جاء في المادة رقم ١ و٤٧)، أو على أنه «صحيفة» (كما هو منصوص عليه في المواد ٢٢ و٣٩ و٤٢ و٤٦ ... إلخ.)، وهذان المصطلحان يشتملان على معنى الإلزام كما كان مُتعارفاً عليه في الحياة الثقافية التقليدية آنذاك. والقرآن نفسه قد أطلق على نفسه اسم «كتاب»، وينص على أن الكتب والصحف السابقة قد تم إرسالها إلى الرسل[١٠].

---

(١٠) انظر في القرآن:

سورة الأنعام [الآية ١٥٤]، وسورة الإسراء [الآية ٢]، وسورة النجم [الآية ٣٦]، وسورة الأعلى [الآية ١٩]...إلخ.

ففي الوقت نفسه الذي نجد فيه أن الدستور ينص على الطاعة التامة لحكم القانون وهو مُلزم لجميع الأفراد (كما جاء في المادة ٣٧)، نجد أنه في حالة الحرب قد جعل القرار بالخوض فيها إلى الحكومة المركزية، وليس للأفراد والقبائل (كما هو منصوص عليه في المادتين ١٧ و١٨). وبناءً على ذلك، سيتم اتخاذ قرار إعلان الحرب من قبل الحكومة المركزية وبالإجماع، فواحد من أهم أسباب الحرب هو تكوين جبهة موحدة ضد المخاطر الخارجية. فإن في مثل هذه الحالة من الدفاع عن النفس، فإن كل الأطراف الموقِّعة على الاتفاق ستتحمل مسؤوليات مالية وعسكرية مشتركة، وسوف يقاتلون جميعاً كقبضة رجل واحد (كما هو منصوص عليه في المواد ١٥ و١٨ و١٩ و٢٤). وعلى الرغم من ذلك، فإن المسؤوليات المشتركة لن تكون موجودة في حالة القتال تحت اسم الدين (كما هو منصوص عليه في المادة ٤٥). فطبقاً لما جاء في تلك المادة، إذا كان المسلمون يحاربون ـ خارج حدود المدينة ـ من أجل دينهم، ففي مثل تلك الحالة لن يكون اليهود ولا المشركون مطالَبين بالانضمام إليهم. ولذلك كانت غزوتا بدر وأُحُد خارج حدود المدينة، تبعاً لما جاء في تلك المادة.

أما بالنسبة إلى العدالة في الحياة الاجتماعية، وبالنسبة إلى تنظيم الإجراءات التشريعية، وتنظيم عملية القضاء، فسوف يتم الاهتمام بتلك الأمور عن طريق تفويضها إلى السلطة المركزية، وليس إلى الأحكام والمبادرات الخاصة بالأفراد (كما هو منصوص عليه في المادة ١٣).

ومن خلال المواد المذكورة في الدستور، فإنه ينقل السلطة إلى الحكومة المركزية (وهي المدينة) في حالات القضاء، والدفاع عن النفس، وإعلان الحرب. وأما بالنسبة إلى كل من المجالات التشريعية والثقافية والعلمية والأدبية، والخدمات التعليمية والصحية والخدمات الأخرى، فهي متروكة للمجتمع المدني. ونستدل على ذلك مما جاء في الأحاديث الواردة عن الرسول، وهي مقصورة على مجالات معيّنة مثل الزكاة والقضاء، والدفاع عن النفس. أما عن باقي المجالات، فقد تم تركها للمجتمع المدني.

وهناك العديد من الأشياء التي يمكن أن نستنبطها من الدستور، ولكن هذا ليس بالمكان المناسب للخوض في هذا الأمر. جُلُّ ما يهمنا في الدستور هو أنه نتج عن

طريق المفاوضات والمداولات بين ثلاثة أديان وثلاث فئات اجتماعية مختلفة في عام ٦٢٢م، والأهم من ذلك أن هذا الدستور قد تم وضعه قيد التنفيذ.

وإذا ما انتقلنا بالحديث عن المبادئ الدستورية، ففي رأيي الشخصي: بعض هذه المبادئ يمكن أن نصل إليها عن طريق التعميم والتجريد في الأحكام المذكورة في الدستور، هذه المبادئ يمكن، كما وضّحنا في التحليل السابق، أن تدعم إنشاء مشروع المجتمع متعدد الفئات. هذا لأن الشريعة الإسلامية، عند اعتبارها بعيدة عن التعاليم التي جاءت في القرآن والسنة، والخبرة التاريخية المحلية التي اكتسبها المسلمون، فإنها تشمل قرارات وأحكاماً تدعم وتُقوِّي مثل هذا المشروع. فإذا ما نظرنا إلى منطقتنا (الشرق الأوسط)، نجد أن هناك صراعات لا تُحصى، فمنها على سبيل المثال الصراع العربي الإسرائيلي الذي استمر لأعوام عديدة، والحرب بين أذربيجان وأرمينيا، والتناحر بين المجتمعات الدينية في لبنان، مما أدى إلى نشوب حرب أهلية، إضافةً إلى المأزق الناتج عن الصراع القبلي في بلاد البلقان، ومشكلة الأكراد ...إلخ. وفي هذه الصراعات الموجودة على الساحة، يجب إيجاد حلول سريعة لها، وهو مشروعات مجتمعات متعددة الفئات، تسمح بالتعايش السلمي بين كل الفئات الدينية والقبلية والسياسية، على أساس المشاركة والاختيار والتعاون.

المشروع الـمُمَكِّن للعيش سوياً

ما هو أفضل تشكيل للحكومة؟... يعدّ دستور المدينة واحداً من أهم الأعمال الـمُعجزة للرسول، إذ إنه يُعدّ نموذجاً تاريخيّاً وعمليّاً (لكيفية الإجابة عن هذا السؤال)، فالوثيقة التي نحن بصددها ليست عبارة عن صورة مصطنَعة للمدينة الفاضلة، وليست مجرد ممارسة سياسية من الجانب النظري، فقد تمت كتابتها في سطور التاريخ على أنها دستور قانوني تم تطبيقه من الناحيتين المنهجية والعملية في الفترة ما بين ٦٢٢م إلى ٦٣٢م.

وإذا ما دققنا النظر في مبادئ تلك الوثيقة القانونية، فسنجد أنها تبني هيكلاً يساعد على إقامة وحدة سياسية، ولا تزال المعاني التي تضفيها تلك المبادئ على مفاهيم السياسات والسلطة، مهمّة إلى يومنا الحالي.

ويمكن أن نُعرِّف دستور المدينة باختصار على النحو التالي بقولنا: إنه عبارة عن

المخطوطة القانونية للوحدة السياسية. ويقدم هذا الدستور نفسه على أنه مشروع اجتماعي (للمفكرين المسلمين في وقتنا الحالي).

فأولاً، وقبل كل شيء، فإن الدستور يُسمي الأحزاب الموقعة على العقد (وهم المسلمون واليهود والمشركون) على أنهم «أمم دون غيرهم» (كما هو منصوص عليه في دستور المدينة في المادتين ١ و٢٤)، فلفظ أُمة من الناحية الاصطلاحية يعطي معنى الوحدة السياسية. ولو كان هذا اللفظ يقتصر على الوحدة السياسية للمسلمين كما يرجّح ذلك المعنى التقليدي للكلمة، إذن، فمعنى ذلك أن اليهود والمشركين، كما ورد في المادة ٢٤، سيتم النظر إليهم على أنهم مسلمون، وهذا شيء غير مقنع بالمرّة...

فإذا حاولنا النظر إلى مسألة السلطة من منظور المسلمين، وهم كغيرهم، اجتماعيون بالفطرة،[١١] يضطرون إلى العيش سويّاً والدخول في التنظيم السياسي، فالسؤال هو: تحت أي ظروف سيتحتم عليهم أن يكونوا في موضع السلطة الأقوى؟ تكمن إجابة هذا السؤال في المعنى الشمولي للإسلام، على أنه دين على الحياة بشكل عام. ومما لا شك فيه بالنسبة إلى أي مسلم، أن معنى الحياة هو العيش طبقاً لرضاء الله، ومن أجل عبادته، سبحانه وتعالى. فبالنسبة إلى المسلم، فلا شيء عنده أكثر نُبلاً، وليس هناك معنى أكثر شرعية من الحياة. ويتعلم المسلمون كيفية العيش في رضا الله من الشريعة المقدسة، والتي كان قد أعلنها سيدنا محمد وبيَّنها لهم في أفضل حال. وتعدّ الشريعة هي المخطوطة للقانون الإلهي، وهي المجموع الكلي لكل من مبادئ وقوانين العيش طبقاً للمشيئة الإلهية.

فبالنسبة إلى المسلم، فإن رغبة العيش طبقاً للنظام التشريعي الإلهي للإسلام لم تخبُ طاقتها أبداً. وعلى النقيض، فكلّما يتعمّق أكثر وأكثر في بحر المعرفة الخاصة بدينه الذي ينتمي إليه، تستمر هذه الرغبة بالازدياد. إلى جانب ذلك، فإن ثاني أكبر مهمة للمسلم، هي نشر حقائق دينه التي يعتقد أنها أصل الحق وتوصيلها إلى الآخرين. والمسلم لا يمكن أن يقف في طريق هذا الواجب أو يُهمله... فإن المسلم إذا استطاع أن يكلل كلتا المهمتين بالنجاح داخل التنظيم الاجتماعي، فسيجد نفسه في السلطة، وسيكون هو نفسه في موضع سلطة.

---

(١١) في أقسام سابقة لهذا المقال، تم مناقشة طبيعة البشر في المعيشة الاجتماعية (المؤلف).

ويتمثل الهدف الأسمى لهذا النضال القاسي الذي ملأ حياة كل الأنبياء، بمن فيهم خاتم الأنبياء الرسول مُحَمَّد صلى الله عليه وسلم، في محاولة إقامة بيئة حرة وبيئة اجتماعية يمكن أن تنمو رسالته وتزدهر فيها. فالذي يفهمه المسلمون من مصطلح «الحرية» ما هو إلا إزالة العوائق التي تقف في طريقهم للعيش تحت دينهم، عيشة كاملة، والتغلب على العقبات التي تقف في طريق نشر دعوتهم للآخرين...

وتعدّ هجرة الرسول إلى المجتمع الحر في المدينة، واقتراحه على الفئات الدينية والقبلية الأخرى أن يوقّعوا على عقد يضمن هذين المطلبين، بمثابة الخطوة الأولى التي تؤكد أن السلطة السياسية يمكن أن تتكون على أسس غير المذهب المركزي. فإذا كان المذهب المركزي لا يتم فرضه على الفئات التي تنتمي إلى ديانات ومعتقدات أخرى، وإذا أُعطوا الحرية المطلقة في اختيار دينهم ومذهبهم، وإذا لم يكن هناك أي تدخل في أنماط الحياة التي تنسجم مع اختيارهم؛ إذن، فإن الضمان العملي لهذه الأمور التي ذكرناها يكمن في نظام تشريعي متعدد الفئات، وليس نظاماً تشريعياً فردياً.

وفي هذا الصدد، يعطي الإسلام أولوية للمبدأ الذي ينصّ على أن القانون لا يمكن أن يتم فصله عن الدين. وبناءً على هذا المبدأ، فإنه إذا لم يكن هناك أي منصب ديني أو مذهبي تم تقديمه من قبل الجهاز الحكومي، وتم فرضه من أعلى إلى أسفل، فإنه سيكون في الوقت نفسه مناقضاً لهذا الجهاز الحكومي إذا حاول فرض أي منصب أو نظام قانوني أحادي. ومن منطلق أن الإسلام، يحرم أي نوع من أنواع الإكراه أو القسر في الدين (كما جاء في سورة البقرة؛ الآية ٢٥٦)، لذلك يجب ألّا يوجد أي نوع من أنواع الضغوط أو الإكراه على التشريعات التي تتبعها الديانات المختلفة، أو المعتقدات الفلسفية، أو المذاهب الفكرية. فالشخص الذي يختار بنفسه الدين الذي سيتبعه، فهو في الوقت نفسه يختار النظام التشريعي الذي سيتبعه؛ لأن هذا النظام التشريعي يعتبر المظهر الخارجي لهذا الدين. لذا يُترك الناس أحراراً في اختيار الدين الذي يشاؤونه، وفي الوقت نفسه وَضع العوائق في طريق اختيارهم للنظام التشريعي الذي سيتبعونه، وهذا باختصار ما تفعله الدولة «العلمانية» الحديثة، ويشير هذا إلى التدخل السافر في جوهر الدين. هذا لأن أي تدخل في الدين سوف ينتج عنه انقسام لشخصية المتبع لهذا الدين، ويمكن أن يُصاب بانفصام الشخصية في الناحية الثقافية. والشاهد على ذلك، هو ما نراه من انتشار سريع لتلك

الظاهرة التي تسمى بانفصام الشخصية في كل مجال من مجالات الحياة في وقتنا الحالي...

إن الذين يعتنقون ديانات ومعتقدات أخرى غير الإسلام لهم، مطلق الحرية في اختيار النمط الذي سيعيشون عليه، طبقاً لأنظمتهم الدينية والتشريعية، وهذا في حال، فقط، إذا لم يكونوا في حالة حرب مع المسلمين،[١٢] كما ورد في سورة [الممتحنة، الآيات ٨ ـ ٩]. فالوضع مماثل بالنسبة إلى غير المسلمين الذين دخلوا في عهد مع الرسول في المدينة، فالذين لا يرغبون بأن يكونوا من المسلمين، لهم الحق في أن يكونوا يهوداً أو مسيحيين، أو علمانيين أو ملحدين أو ما شابه، أي إن لهم مطلق الحرية في اختيار دينهم أو نظرتهم إلى العالم، أو مذهبهم الفكري، أو اعتناق بعض النظريات الفكرية. ولهم الحق في أن يعلنوا أي نوع من الأنظمة التشريعية يتوقعون صلاحيته، ويكون متوافقاً مع دينهم، أو نظامهم العلماني.

فطبقاً للمواد المذكورة في دستور المدينة، فإن الذين اختاروا دينهم ونظامهم السياسي أعلنوا تكوين فئة تشريعية، ثم تم الاعتراف بمثل هذه الفئات على أنها أحزاب سياسية ضمن نطاق الوحدة السياسية.

وبعد النظر في مثل هذا النموذج، يتضح لنا أن السلطة السياسية قد تم الاتفاق عليها من قبل الموقِّعين على العقد من حيث حرية اختيار الدين، وحرية إعلان النظام التشريعي. فالسياسات في هذا النموذج يمكن فهمها على أنها أسلوب أو فن للحكم، الذي من خلاله تزداد إمكانية تنظيم الأحزاب...

وفي هذا الصدد، فقد وُضعت المجالات المختلفة للنشاطات المتعددة مثل التشريع والثقافة، والتعليم والعلوم، والاقتصاد والصحة وما شابهها، بتصرّف الفئات التشريعية، بينما اقتصر دور الجهاز الحكومي على الناحية التنفيذية وحسب. وسيكون

---

(١٢) وهذا المفهوم يجب أن يتم تفريقه عن قانون المعاملة الإسلامية مع الذمي، هذا لأن حالة الذمي تعني أنه النظام التشريعي المناسب للأشخاص غير المسلمين الذين رفضوا العيش مع المسلمين وحاربوهم، لكنهم في نهاية المطاف انهزموا. فالنقطة التي نركز عليها هنا هي أوضاع غير المسلمين - مثل الذين كانوا في المدينة- الذين قبلوا العيش بجوار المسلمين، وتشاركوا معهم في الحياة السياسية على أنهم أحزاب متساوية مع المسلمين، وعلى هيئة فئات تشريعية، وهم بذلك أشخاص أحرار، طبقاً للمبادئ العامة للعقد التشريعي الذي تم توقيعه من جانبهم (مع المسلمين).

من الضروري وجود عدد معيّن من التشريعات؛ نظراً لقيام الجهة التنفيذية بتحمل مهام وخدمات مشتركة وغير قابلة للتجزئة على المستويات المادية والنظامية والتقنية، إضافةً إلى الموارد المالية (الضرائب). وسيساهم كل حزب من الأحزاب الموجودة في النفقات، كُل حسب مقدرته المالية وعدد من ينتمون إليه. من ناحية أخرى، ستتكون المجالس التشريعية داخل النطاق التنفيذي (سواء كان قرية أو مدينة، أو مقاطعة أو منطقة، أو حتى أمة) من أفراد سيتم انتخابهم بواسطة الفئات التشريعية.

ونظراً لاعتماد المبادئ الأساسية التي سيُبنى عليها هذا النموذج من الوحدة السياسية على حرية الاختيار من قبل الفئات على أساس دينهم ونظامهم التشريعي، فلن يكون هناك حاجة لإقامة معازل «غيتوس»، أو عمل أي تطهير عِرْقي أو ديني. وكما تبرهن لنا الأحداث التاريخية (والتي تمّت مناقشتها في فصول سابقة)، فإن الناس يُبدون رغبة أكبر في العيش سويّاً في الأماكن التي تخلو من الأسباب التي تؤدي إلى إقامة معازل، أو تطهير جماعي.

وقد أدى هذا النقاش المثمر[١٣] الذي بدأ عندما دخل دستور المدينة في جدول الأعمال إلى إعادة النظر في بعض المفاهيم والمبادئ التي يبدو أنها قد لاقت إجماعاً عالميّاً. ويتمتع الدستور بمزايا وافرة تجعله يُفضي إلى إضافة أبعاد جديدة إلى مفاهيم كل من السياسة والسلطة والدولة. بالإضافة إلى ما سبق، فإن المرء يجب عليه أن يضيف أن هذا الدستور الذي طبقه الرسول (ﷺ) ليس مستقلّاً عما جاء في القرآن الكريم، أو خارجاً عن تعاليمه، ولكنه في الحقيقة جزء من سنّة الرسول، فهو معبِّر عما جاء في القرآن، وهو نموذج عملي لما جاء في القرآن من أسلوب حياة، ومبادئ إصلاحية.

وإذا ما كان من الممكن تفسير المجموع النهائي للعلاقات بين المشكلات المعاصرة والمتأصلة في المجتمع، وبين تأسيس المبادئ للوثيقة القانونية التي تم توقيعها عن طريق فئات اجتماعية متفرقة منذ ١٤٠٠ عام مضت، تفسيراً صحيحاً، يمكن أن يكون لنا تصور عن الدولة على أنها شيء يفوق الجهاز الحكومي الذي يتحكّم في كل جانب من جوانب الحياة.

---

(١٣) تم حذف حاشية طويلة تضم آخر الأعمال التي تحدثت عن هذه المسألة (المؤلف).

وتساهم هذه النسخة التي تقدم مشروعاً اجتماعيّاً بديلاً، والتي تتطلب نضوجاً فكريّاً عن طريق انتشار واسع ومستمر للمناقشات، في حل المشكلة عن طريق اختزال دور الدولة، وجعله يقتصر على النشاط التنفيذي وحسب، إضافةً إلى الحد من السلطة التنفيذية، واقتصارها على تقديم الخدمات المشتركة وغير القابلة للتجزئة. وعلى الرغم من ذلك، فإن ما يفتح الباب لمشروع حقيقي لمجتمع متعدد الفئات، هو السماح للأفراد والفئات المختلفة بالتعبير عن هوياتهم الخاصة، واختيار دينهم الخاص وأنظمتهم التشريعية. وتؤكد الخبرة في هذا المجال أنه لو لم يتم أخذ كل من المجالات المختلفة ـ مثل الاقتصاد والثقافة والعلوم والتعليم والآداب والخدمات الصحية والاتصالات وما إلى ذلك، ـ من يد السلطة المركزية للدولة، ونقلها إلى الفئات المختلفة وفق دينها أو هويتها، فإن مثل هذا المشروع الحقيقي لمجتمع متعدد الفئات لا يمكن تحقيقه على أرض الواقع. ويهدف وضع شروط مسبقة لمثل هذا العمل الثوري، إلى إنهاء قيمة القانون الفردي، وترك المجالات المتنوعة، بين الأفراد، تحت تصرف الفئات المختلفة.

أما بالنسبة إلى القالب المادي الذي يجب أن تتخذه الحكومة، تبعاً للمبادئ التي تمّت مناقشتها، فيتعيّن تحديده من قبل الفئات التشريعية التي أسست الوحدة السياسية. وفي هذا الصدد، فإن حقيقة أن هذا التنظيم السياسي يعتمد على المشاركة من القاع بدلاً من الهيمنة الفردية، تُميِّز هذا التنظيم عن التشكيلات الأخرى للحكومة.

وفي الختام، هناك سبب آخر وراء التأكيد على أن دستور المدينة ضرورة لتخطّي مفهوم الحداثة. فهو مصدر النسخة التي يمكن أن تكون بديلاً عن الدولة الحديثة، والتي يبدو أنها تزداد استبداداً، سواء أكان ذلك سرّاً أو جهراً، وعبر وسائل وأساليب، بسيطة كانت أو معقّدة. وسيدرك من يتعامل مع مفهوم «الدولة» أو «الحداثة»، على الفور، أنه لا يمكن أن يتعامل مع أي منهما على حدة، بل يجب عليه أن يتعامل مع الاثنتين في آن واحد.

الفصل العشرون

روزمير محمود تشيهابتش ـ مسار الانحدار والدفاع لا الاستسلام

ولد روزمير محمود تشيهابتش (Rusmir Mahmutćehajić) في يوغوسلافيا ـ البوسنة) عام ١٩٤٨م، وهو أستاذ جامعي متخصص في الهندسة الكهربائية، وقد تقلد العديد من الحقائب الوزارية في الحقبة الأولى من استقلال البوسنة والهرسك عن يوغوسلافيا، في الفترة من ١٩٩١م ـ ١٩٩٣م. وخلال هذه الفترة، شرعت الأقليات من الصرب والكروات ـ مدعومين بالدولتين المجاورتين صربيا (وهي الدولة المهيمنة بعد انهيار يوغوسلافيا) وكرواتيا ـ في القيام بعمليات انفصالية. وقد شملت تلك العمليات محاولات «تطهير عِرْقي» للمسلمين الموجودين في البوسنة ـ الذين يشكّلون تقريباً ٤٠ بالمائة من جملة السكان ـ وفي المناطق التي تقع تحت سيطرة دولتي صربيا وكرواتيا. وبسبب وجود مثل تلك العمليات من الطرد الجماعي والسلب، وهتك الأعراض، ومجازر القتل، التي تمّت ممارستها ضد المسلمين، اعتمدت الحكومة في البوسنة هوية إسلامية تزداد حدتها شيئاً فشيئاً. ولذلك اعترض روزمير وعدد آخر من المسلمين في البوسنة على هذا النوع من رد الفعل؛ لأنه يتعارض مع مستقبل البوسنة في مشروع «الوحدة داخل الفئات المتنوعة»[1]. وكما يوضح روزمير في الاقتباس الثاني الذي سنذكره هنا، فقد

(١) انـظـر: Khalid Duran, "Bosnia: Background to a Tragedy," Church and Society, volume 84, number 3, January-February 1994, pp. 72 -82; Smail Balic, "Bosnia: The Challenge of a Tolerant Islam," translated by John Bowden, in Hans Küng and Jurgen Moltman, editors, *Islam: A Challenge for Christianity* (London: SCM Press; Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1994), pp. 3 -10; Rusmir Mahmud-Cehajic, "Understanding the Suffering: A Sufi Perspective on the Plight of Bosnia's Muslims," *Islamic World Report*, Volume 1, 1996, pp. 51 -63.

اعترض على ذلك عن طريق الاستقالة من الوزارة عام ١٩٩٣م، واتجه بعد ذلك إلى دراسة تاريخية لجذور الإسلام في البوسنة، لا سيما على التقاليد الصوفية. وعلى الرغم من أن روزمير يدافع عن تعدد الفئات وتعدد الثقافات، إلا أنه يُعرِّف «الديمقراطية» عن طريق استخدام أشد الألفاظ خبثاً وبغضاً من قبل الأجانب، كما يضرب روزمير مثالاً بذلك بدولتي صربيا وكرواتيا المعاصرتين.

مسار التراجع

١

تحدث ليون دودي (Léon Daudet)، وهو كاتب فرنسي (ولد عام ١٨٦٧م وتوفي ١٩٤٢م)، عن كتاب **في الشرق والغرب** (D' Orient et Occident) للمؤلف الفرنسي ريني غينون (René Guénon) في عام ١٩٢٤م حول إمكانية تلخيص خطاب المؤلف ريني كما يلي:

منذ الوقت الذي ظهر فيه كاتبو الموسوعات الثقافية (في القرن الثامن عشر)، وحتى في الأوقات التي سبقته ـ منذ حركة الإصلاح الديني (في القرن السادس عشر) ـ ظهرت في العالم الغربي حالة من فوضى المفكرين. وهذا أمر مشين في حد ذاته، إذ إن الحضارة ـ التي يفتخر بها الغرب أيّما افتخار ـ قد بُنيت على مجموع الإنجازات المادية والصناعية التي من شأنها أن تضاعف الفرص من أجل إقامة حروب وعمليات احتلال على نطاق أوسع. وترتكز هذه الأشياء على قاعدة هشة جدّاً من الفكر والأخلاق، ولا تعتمد على شيء خارق للعادة، حيث تواجه الدول الغربية خطراً داخليّاً، نتيجة لضيق الأفق، يفوق الأخطار التي تهددها من الخارج، إلا أنه يتعيّن أن نقر بأن هذا الموقف الخارجي ليس بالأمر الآمن أيضاً...

ونظراً لأن البوسنة تُعدّ «أكثر الأماكن غير المستقرة في الغرب»، فهي تعاني الآثار الناتجة عن هذه «الفوضى الفكرية»، إضافةً إلى «الفرص المتزايدة لغزوها والإغارة عليها»، ناهيك أيضاً عن أنها تعاني «الأخطار المحدقة بداخلها»، وما إلى ذلك. وفي مثل هذا الوضع، فهي تبحث عن حلول وأشخاص يحلون مشاكلها من الخارج، وعادة ما يكون هؤلاء الأشخاص وتلك الحلول بعيدين كل البعد عن الفطرة الصادقة لأهل البوسنة، من إمكانية العيش في وحدة مع اختلاف الفئات.

وعلى الرغم من القوى الداخلية الضخمة غير القابلة للجدل، فإنّ السياسات البوسنية لم تجد مسارها بعد، على الرغم من ضرورة وجود هذا المسار، الذي يؤدي الاتجاه المعاكس له، إلى التراجع الطويل في وقتنا الحالي. ولكن آن لهذا التراجع أن يتم من الجرأة على مواجهة نقاط ضعف الفرد، التي تعوق المرء عن الفهم والأداء.

٢

بينما لا تزال معظم أجزاء البوسنة، اليوم، تعاني الاحتلال العسكري، والسيطرة الخارجية على السلطات البوسنية، علينا أن نعود إلى الخطط المتناقضة التي نشأ منها الهجوم المضاد على البوسنة. إن إدراك البوسنة لنفسها لهو ناتج عن أحداث طويلة الأمد على مر التاريخ، وقد تحولت تدريجيّاً إلى مجرد ذكريات ونبوءات لقيام دولة. فمثلاً عندما دمج كل من الشعب الكرواتي والصربي هوياتهم العِرْقية مع بعضهم البعض في محاولة لتكوين دولة أخوية، أصبحت البوسنة حلبة للتوسع الصربي الكرواتي. ولقد كان الرد على هذه الادعاءات هو الاعتراف المتزايد بالدولة البوسنية المستقلة، والتي لن تكون الدولة المخطط لها بفضل الشخصية البوسنية. هذا، ولقد شنّت الدولة الصربية هجوماً مغيراً كاملاً على البوسنة، بهدف ضم البوسنة إلى أراضيها، وتدمير كل شيء قد يقف في طريقها. فوفقاً للخريطة المحلية للكروات، كان هناك حاجة إلى ضم جزء من البوسنة؛ حتى تكتمل الحدود المفترضة لدولة الكروات. لذا، فقد وجدت البوسنة نفسها كياناً مستقلاً، وعرضة للهجوم عبر مخطط ثنائي يسعى إلى إنشاء دول أكبر، وجدت طريقها إلى قلب الانحراف الساخر في العالم؛ انطلاقاً من مبادئها المتعالية. ونظراً لأنه قد نُصَّ على وحدة البوسنة في مجتمع متنوع الفئات في الدين، يتم النظر إليها على أنها شيء عتيق. وهذا شيء أقرب إلى تخطّي أصول العدل؛ لذلك يتم النظر إليها على أساس أنها تهديد وشيك للإله الأعلى للحضارة الأوروبية. إذن، فالاستقرار العالمي يعتمد على العلمانية الحديثة في وقتنا الحالي.

٣

إن الكيان الذي يتخذه قانون القومية في دولتي الصرب والكروات، والمصدر الذي ينبع منه المزاعم التي تُعادي البوسنيين، ما هو إلا انعكاس للكيان الحالي

للسلطة في العالم الحديث. وفي مثل هذا الوضع، لا يمكن دولة البوسنة وحدها أن تقف في وجه مخططاتهم إذا كانت مجرد انعكاس لأنظمة حكومية من صنع أعدائها. لذا تتساءل دولة البوسنة ـ التي تصارع من أجل بقائها في الوقت الراهن، جاهدة حول أفضل السبل لإقامة أنظمة حكومية، وحول الاتجاه الذي ستسلكه من أجل تحقيق التطور، مما يشير إلى ضرورة إعادة النظر في التكوين الكامل للسلطة، وذلك لتقييم ما إذا كانت التغييرات التي حدثت هي تغييرات للأفضل أم للأسوأ.

يزعم الكثيرون أن العالم الحديث لا يقبل إلا بوجود نظامين للحكم، ألا وهما النظام الديمقراطي، والنظام الديكتاتوري. ولكي نحدد مدى انعكاس رأي الأغلبية في البوسنة على الكيان الحكومي، اعتماداً على المبدأ الذي يقول إن الشعب يقدم للحكومة ما تستحقه، يتعيّن علينا في بادئ الأمر الإشارة إلى ميزتين أساسيتين في التسلسل الهرمي للسلطة، سواء أكانت هذه السلطة ديمقراطية أو ديكتاتورية.

٤

عندما شرح أفلاطون (الفيلسوف الإغريقي الذي وُلد عام ٤٢٧ق.م، وتوفي عام ٣٤٧ق.م) كلمة بوليتيا (Politea)، والتي يمكن أن تترجَم على أنها «دولة» أو «نظام دولة»، طرح سؤالاً حولها؛ قائلاً: «ما هو الشكل المثالي لنظام الحكم؟» وعلى الرغم من أن معظم استنتاجاته حول هذا الموضوع يمكن الخلاف حول تفاصيلها، إلا أنها وبوجه عام، تتطابق مع الحلول التي تم اكتشافها على مدار التاريخ. ولكي نحدد الغايات التي تهدف إليها وجهة النظر هذه، يجب أن نحدد الفرق بين المفهوم المثالي والحقيقة الدنيا التي يمكن أن يصل إليها هذا المفهوم. وطبقاً للمعايير التي وضعها أفلاطون، فإن هذا التدرج يبدأ من الأرستقراطية (حكم الأفاضل)، والتي هي بالنسبة إليه أفضل نظام للحكم؛ منتقلاً عبر التيموكراسية (timocracy) (حكم أصحاب الممتلكات)، ثم إلى الأُليغركية (oligarchy) (حكم الأقلية)، ثم إلى الديمقراطية، وبعد ذلك انتهاء بالاستبداد. ولكي نعّبر عن وجهة نظر أفلاطون في الاصطلاحات السياسية للعصر الحديث، يمكن أن نستخدم المصطلح أوكراسي (Ocracy) بدلاً من مصطلح الأرستقراطية، وبدلاً من مصطلح الاستبداد يتم استخدام مصطلح الديكتاتورية أو الغوغائية (حكم الدهماء). أما عن المصطلحين الباقيين اللذين يعّبران عن نظامين من أنظمة الحكم، فيمكن أن يتم التغاضي عنهما في هذا

الصدد. وفي معظم الحالات، تكون أنظمة الحكم تلك تابعة لمصطلح الأليغركية، ولكنها يتمّ التعبير عنها بطرق مختلفة من قبل الحاكم ونبلائه أو صفوته. ومثل تلك الأنظمة يمكن التعبير عنها على أنها أرستقراطية؛ لأنها تقر بالتعدي على المبادئ الأساسية، بغضّ النظر عن مدى انتهاكها على أرض الواقع. وهذه الأنظمة، وعلى أي حال، أقل التزاماً بالمبادئ من الحكومة الدينية، والتي تعتبر نظاماً أعلى في لائحة أنظمة الحكم. أما عن مبادئ نظام الأوتوقراطية (حكم الفرد المطلق)، فهي دائماً ما تكون معرّضة لأن تتحول إلى نظام ديكتاتوري من دون مبادئ. أما الخطوة الثانية في عملية الانحطاط في الحكم والتي تلي الأرستقراطية، فهي الديمقراطية والتي فيها، طبقاً لما أورده أفلاطون، تكون المفاهيم المسيطِرة هي مبادئ الحرية والمساواة؛ فنظام الديمقراطية، في طبيعته، يعلو فوق نظامَي الديكتاتورية والغوغائية (وسواء أكان ذلك يُعجب المؤيدين المعاصرين للديمقراطية أو لا يعجبهم، فإن تاريخ العالم منذ عصر أفلاطون لم يثبت خطؤه على الأقل). فبما أن مسار هذا الانحطاط ليس منحدراً زَلِقاً، ولكنه يتأرجح حول اتجاه ضمني، إذن، فإن الانحراف عما وصفه أفلاطون هو أمر ممكن. لذلك يمكن نظام الأوتوقراطية أن يقف في طريق الفوضى، وهو ما يعد خطراً دائماً من مخاطر نظام الغوغائية.

٥

أما بالنسبة إلى البوسنة وجيرانها، فإن النظام البدائي للأوتوقراطية الذي كان مُتبَعاً في يوغوسلافيا الشيوعية، قد لحقه نظام ديمقراطي رسمي، وهو ما يُعدّ مرحلة انتقالية قبل إقامة الأنظمة الأوتوقراطية في بلغراد (عاصمة صربيا)، وزغرب (عاصمة كرواتيا)، اللتين كان مسارهما الذي سلكتاه واحداً من المسارات الواضحة في الانحطاط نحو الديكتاتورية والغوغائية. وكان هدفهم هو نقل مثل هذا الانحطاط ـ في أسرع وقت ممكن ـ إلى البوسنة؛ لأن هذا سيمكِّنهم من رسم الحدود التي يرغبون بها بين الصرب والكروات، على أنها شكل لدولتين قوميتين، سينتج عن ظهورهما تلاشي دولة البوسنة. وتتمثل أفضل الحلول الممكنة للبوسنة، والتي يمكن من خلالها أن تقف في وجه المزاعم العدوانية والعدائية من قبل جيرانها، في الحفاظ على نظام الحكم فيها ضمن إطار ديمقراطي. إذن، فهداية الشعب البوسني لكي يَلِجوا من الباب الضيق، كما ورد في القرآن الكريم في سورة الأعراف (الآية ٤٠) أو مرور جمل من ثقب إبرة كما ورد في الكتاب المقدس، كما ورد في إنجيل مَتّى،

الأصحاح ٧، (الآيات ١٣ ـ ١٤)، وأن يقتحموا العقبة كما ورد في القرآن في سورة البلد (الآيات ١١ ـ ١٢) يجب أن تقودهم إلى الوصول إلى رخاء مشترك يظهر من خلال مبادئ سامية، وهذه حقيقة يمكن أن يتمكن أفضل المفكرين فينا من إدراكها. وهذا هو السبيل لحماية مصادر السلطة، وهو الموقف الذي سيساعد لكي نقف ضد المخطط الذي يؤدي إلى دمار البوسنة. ولكن على الرغم من ذلك، يتطلب إيجاد مثل هذا السبيل وجود انضباط، بالإضافة إلى إعادة نظر دقيقة وفاحصة، ناهيك عن الحد من المستويات الدنيا للحرية، كنتيجة للظروف الناتجة عن النضال ضد الدمار الشامل، والذي أدت أوضاع الانحطاط الذاتي الموجودة في السلطة إلى تفاقمه. ومن الجدير بالذكر أن القوى المختلفة في البوسنة تحتاج أن تكون قادرة على الاعتراف بالأشكال المختلفة للحكم على كل المستويات، بما فيها المستوى الشعبي، والمستوى القومي، وهذا دليل على ثبوتهم على تحقيق أهدافهم الأصلية. أما بالنسبة الى المكائد التي تسعى إلى تدمير البوسنة، فهي تميل في الوقت الحالي لتكون أقرب إلى نظام «الفاشية». ومن ثم، فإن ظاهرة معقدة توجد في نظام معيّن للحكم، أُطلق عليها «الشر المطلق»، من دون الاعتراف، أو تحليل المميزات الجوهرية لما نسميه، بـ «الفاشية» أو «النازية». ويتطلب مثل هذا الاعتراف والتحليل نظرة فاحصة في وضع كل نظام حاكم على المقياس الذي يحدد موقفه وجهاً لوجه مع الآخرين، ويحدد اتجاه مسار التغيير، كما يحدد علاقته المتناسبة مع أنماط الواقع السياسي، أو علاقته المطلقة تجاه الأنظمة الأخرى التي تعتمد على المبادئ.

٦

بدت أكثر الأنظمة تمثيلاً للفكر الفاشي ـ والتي تمثلت في إيطاليا في عشرينيات القرن العشرين، وفي ألمانيا في أوائل الثلاثينيات من القرن نفسه، وأيضاً في إسبانيا في أواخر الثلاثينيات ـ في حالات من الثورة والاضطراب الاجتماعي. وعلى الرغم من أن تلك الأنظمة الفاشية تعبّر عن تشويه الانتماء بالنسبة إلى الأفراد والمجتمع، وهذا التشويه نجده في جميع الأحداث التاريخية للبشر، فإن روابطه مع المفاهيم الجيوسياسية، ومع الإمكانيات الفائقة في مجالَي التكنولوجيا والتنظيم في العالم الحديث تشير إلى الحاجة إلى مزيد من الدراسة حول هذه الأنظمة.

تعيش البوسنة، في الوقت الحالي، في حالة من الثوران الاجتماعي، أما عن

الاضطراب الذي بلغ عامه الثالث، فلا يبدو أنه على وشك الانتهاء. وقد أدى انتشار فكر الفاشية في صربيا وبين الصرب، وعبر جنوب منطقة الصقالبة (Slav) إلى زيادة نمو وزيادة المطالبة بإقامة فكر الفاشية في الدول المجاورة لصربيا؛ وأعني بذلك، في المقام الأول، دولة كرواتيا والشعب الكرواتي. ونتيجة لذلك، وجدت البوسنة نفسها، في نهاية المطاف، بين مطرقة الصرب من جانب، وسندان الكروات من جانب آخر. وقد حاولت كلتا الدولتين، سواء أكان ذلك عن قصد منهما، أو من دون أي قصد، أن تنشرا فكر الفاشية بين الشعوب التي ينظرون إليها على أنها عوائق تقف في طريق تحقيق أهدافهم الإمبريالية. وهذا لأن وجود مثل هذه الفاشية بين المسلمين في البوسنة لا يمكن بدورها أن تكتسب قوة كافية يمكن أن تشكل خطراً على الفاشية الموجودة بين الصرب والكروات. ولكن على الرغم من ذلك، فإن وجود مثل تلك الفاشية هي أمر ضروري بالنسبة إلى الصرب والكروات، وذلك لأنها ستكون مبرراً للأعمال الوحشية التي يرتكبها الصرب والكروات الفاشيون ضد المسلمين في البوسنة. وهناك عاملان أساسيان قد ساعدا على تحفيز كل من الصرب والكروات على التوسع في تنفيذ حلمهم الأكبر، تمثلاً في وجود كل من القوتين العسكرية والاقتصادية تحت التصرف المطلق لكل من الصرب والكروات، وتوقعاتهم بالحصول على دعم عالمي لخططهم. لذلك وجد المسلمون في البوسنة أنفسهم بين شقي الرحى، ويدفعهم كلا الجانبين، سواء بطريق مباشر أو غير مباشر، إلى إنشاء قومية خاصة بهم، وفكر فاشي ينحصر فيهم. وقد كشف مثل هذا الاحتمال عن وجهه القبيح مع أولى العلامات للتصاميم التي تمثّل الحلم الأكبر لكل من الكروات والصرب، الذي سيؤدي إلى دمار البوسنة. وقد تم منح المسلمين في البوسنة، جزاء لتنازلهم عن إقامة وحدة بين البوسنة والهرسك، «دولة مسلمة» افتراضيّاً، و«جمهورية إسلامية»، و«الوصاية على بعض المناطق النائية في الدولة» وما إلى ذلك. وفي الوقت نفسه، نجد أن الأشخاص الذين قدموا مثل تلك العروض، في السر والعلن، قد قدموا مزاعم للصفوة الحاكمة ضد المسلمين في البوسنة، وقدموا ادعاءات حول ما كانوا يجبرون المسلمين على فعله، كما قدموا أيضاً أفضل السبل لتبرير الهجمات العسكرية ضد البوسنة والهرسك؛ إلا أن السياسات الخاصة بالمسلمين في البوسنة قد أسهمت إسهاماً ناجحاً وفائق البراعة في السيطرة على الأساليب العسكرية لأعدائهم.

فبما أن الطموحات التي تتم ممارستها من قبل القوميين الذين يرغبون في إقامة

دولة صربية وكرواتية أكبر، تهدف لتفتيت البوسنة والهرسك التي كانت عبارة عن دولة موحدة ومتماسكة لن تخبو، فإن الخطر المحدق لوجود فكر فاشي بين المسلمين في البوسنة، أو بين المسلمين بوجه عام، لن يتلاشى أيضاً. لذلك، فإنه من الضروري من الناحية السياسية أن تكون على يقظة تامة، وأن تزيل الأقنعة عن كل أشكال التعصب الفاشي بين المسلمين في البوسنة، وأن تقف في طريق ظهورها على الساحة السياسية في دولتنا.

٧

ننتقل الآن إلى الحديث عن خصائص الفاشيّة، وتتمثل أولى تلك الخصائص في المداهنة والتحايل من قبل جماعة ما، عادة ما تكون متمثلة في الدولة، على حساب الأفراد. وهذا العمل يجعل المرء يزدري ويضطهد كل أشكال ومبادئ الليبرالية والعقلانية والديمقراطية، ويعزز بدلاً من ذلك من هيمنة فرد واحد على السلطة، تحت مسمى حزب واحد، وعِرْق واحد، ودولة واحدة. وتأخذ القرارات السياسية والمناقشات في مثل تلك الأوضاع طابعاً سريّاً، بينما أصبح الدمار والاضطهاد، وعمليات القتل، بمثابة إطار يدعم الحكم المسيحي للفرد، ومن يكون موالياً له. فما من عملية صنع قرار بطريقة جماعية وأداء عام تهدف إلى تعزيز الوهم بالقول إن هذا، بالتحديد، ما يريده الناس، وإن مثل هذا الفعل يؤكد تدعيم حرية كل تصرف بالنسبة إلى الأفراد. ويُجبَر الأشخاص الأَكْفاء القادرون على هذا العمل على الانسحاب، بينما يدخل الأشخاص عديمو الكفاءة، والمتعطشون إلى السُّلطة إلى حلبة السياسة. وتقدَّم اعتذارات فارغة للقائد في المناقشات، وفي إعطاء النصيحة، ويخلقون الوهم بأن الغالبية من الناس هم في جانبه. ويمكّن هذا الجوُّ من الفوضى والمآسي الاجتماعية الحاكمَ من تحويل التوقعات اليائسة من قبل الغالبية إلى مصدر بخس للدعم المزعوم. ويتمثل ما حققه من مكاسب في الحصول على دعم في النضال ضد «عدو الشعب والدولة»، وهذا العدوّ معناه أي شخص لا يَدين بالولاء للقائد. وفي مثل هذا الجو العام، فإن تخيّل وجود مدينة فاضلة في نظام العالم الحديث يستبدل وجود إدارة نشيطة للدولة والمجتمع؛ حيث يدحض مؤيدوه أي نقد مبرِّر للسياسات التي ينتهجها القائد، وعلى افتراض أنهم سيقبلون بوجود الدليل، عن طريق استخدام المثل الذي يقول: «أي شيء يتم وضعه في الاعتبار، فهو ببساطة ليس له بديل».

وفي وقتنا الحالي، هناك العديد من الأشخاص الذين يخونون دعمهم غير الواعي للفاشية الموجودة في دولة البوسنة المسلمة الناشئة. إذن، فالكلام عن «الواقع السياسي» الذي يتحد فيه البوسنة والهرسك مع بعضهم، هو ضرب من الخيال. وكبديل لذلك، فهم يُقدِّمون عرضاً، لكي أكون صريحاً ومن دون وجود ضرورة للشجاعة أو التصميم، بإقامة «دولة مسلمة». فمن ثم، هم بذلك، وبطريق غير مباشر، يُخفون القدرات الظاهرة لقادتنا، والمعروف بأنها أقل من أن تكون مثالية، وهذا في سبيل الدفاع عن الدولة التي وضعت ثقتها فيهم. وفي ندائهم لإقامة سياسة واقعة، فهم يهدفون بذلك إلى نشر الأكاذيب بالقول بأن وضعنا الحالي هو قَدَر، ولا مفر منه، وأن إنقاذ ما يمكن إنقاذه في مثل هذا الوضع، هو أفضل الخيارات المتاحة لنا...

الدفاع لا الاستسلام: حوار

نُشر كتاب (*Living Bosnia*) بعدما اتخذت قراري بالانسحاب من جميع المجالات الخاصة بالأنشطة الحكومية. وأنا على يقين أن ما أفعله لا يمكن تفسيره إلا أنه ناتج عن ولائي للبوسنة، وعداوتي اللدودة مع من يدمرونها، فقد زيَّف هؤلاء السفاحون والمجرمون خطة ماكرة تهدف لأن تجعل دولة البوسنة خاوية على عروشها. وتَمثَّل جزء من هذه الخطة في محاولة تضليل القوى السياسية في البوسنة لجعلها تتوهم بصدق حقيقة أن البوسنة لا يمكن أن تكون دولة موحدة بطبيعتها، ولكنها عبارة عن آلية تركيبية يتجمع فيها العديد من المكونات المختلفة من الناس، وعندما يعتنق أحد العناصر الأساسية التي تساهم في وحدة البوسنة هذا الرأي الذي يقول بأنهم جزء من آلية معيّنة، فلن يكون من الصعب أن يتم وضع باقي العناصر في مواجهة مع بعضهم البعض، بطريقة تجبرهم على جعلهم عناصر منفصلة، أو إن شئت فقُل: عناصر مَيْتة. ويعدّ المسلمون في البوسنة هم الهدف الذي تريد أن تناله مثل هذه الخطة. وطبقاً للمعايير التي تقرها تلك الخطة الذميمة، فإن عليهم أن يطالبوا بالتخلي عن «بُعدهم الديني والعِرْقي»، ومن ثم، فهم بذلك يعطون لأنفسهم الحجة باستحالة وجود دولة البوسنة. وفي مثل هذا الوضع الذي يكونون فيه مجبَرين على تصديق الكذبة التي تقول باستحالة قيام دولة البوسنة، فإنهم بذلك يقبلون بالحالة التي تقرّ باستحالة وجودهم. ولكن على الرغم من ذلك، فإن ما يبدو من

مثل هذا العمل الذي يقومون به، فهم في الوقت نفسه يعملون ضد مصلحتهم الشخصية، وضد إمكانية وجودهم. إذن، فوجود الضغوط من الدول الخارجية، ووجود المؤامرات التي تُحاك داخل البوسنة، فمثل هذه الأشياء تهدف إلى تفتيت وحلّ وحدة دولة البوسنة، وهذا ما يراه المقاتلون في الصراع الذي يجري ضد البوسنة كغايتهم القصوى. ومثل هذه الحيلة الماكرة تنوي في المقام الأول، أن تحرّض المسلمين في البوسنة أن يتناسَوا وجود الصرب والكروات داخل البوسنة، وأن يتناسوا أي شيء لا يمتّ بصلة واضحة إلى دينهم أو شعبهم أو سياساتهم. وتنوي أيضاً تلك الحيلة أن تجعلهم يتشبّثون بأحلام خيالية، كوجود منقذين سيأتون من الخارج، أو التدخل الإلهي، أو الرحمة والشفقة من القوى العالمية، وما إلى ذلك. ناهيك عن أنها تهدف إلى أن تُعمل معاول الهدم، في محاولة لإضعاف عزمهم الهادف إلى عمل تنظيم، من أجل القيام بأهداف تساعدهم في عملية الدفاع، وأن تحُول بينهم وبين أقرب الأشياء إليهم، وتجعلها آخر اهتماماتهم، وأيضاً يجب أن يتم خداعهم عن طريق إعطائهم أماني زائفة، ومنعهم من التخطيط أو التطلع إلى مستقبلهم. وبمجرد أن يضع أعداؤنا خططهم قيد التنفيذ، فهم بذلك قد قاموا بعامل مؤثر في تدمير البوسنة ومن فيها من المسلمين. ويجب أن تكون استجابتنا لتلك الخطة هي قلب الموازين رأساً على عقب. ويجب أن يتمثل ذلك في: أولاً: أن نهتم بواجباتنا نحو دولتنا، وبعد ذلك نهتمّ بواجباتنا نحو العالم. وثانياً: أن يكون اهتمامنا في المقام الأول بالخائنين والمجرمين من بيننا، وبعد ذلك فقط، يكون في المقام الثاني، أن نبحث عن المجرمين من خارجنا. وثالثاً: أن يأتي تنظيم أنفسنا في المرتبة الأولى، وتفريق أعدائنا في المقام الثاني. وأخيراً: أن نعتمد على مواردنا الخاصة أولاً، ثم بعد ذلك نطالب بالتبرعات، وما إلى ذلك. وفي رأيي الشخصي، فإن هذه هي الطريقة التي يجب أن تُتبَع منذ بداية الأمر، والتي يجب أن نواجه بها مكيدة الأعداء التي تهدف إلى تدمير البوسنة. وكما أشرت إلى ذلك في كتاباتي السياسية في مطلع عام ١٩٩٠م، وكنت بذلك أحاول أن أوضح هذا الخداع الذميم. ولكن على الرغم من ذلك، قد بدا لنا أن هناك بعض الأشخاص في الوقت الحالي الذين قد أدى بهم الخلل في الاعتبار من التاريخ، وعدم قدرتهم على التطلع إلى المستقبل، إلى الانحياز إلى حيلة الأعداء، وهم بذلك يتحالفون مع الحملة الموجهة ضد البوسنة والبوسنيين. أما إذا نظرنا إلى المدى الذي تطمح عمليات الأعداء الوصول

إليه، فنجد أنه لا يقتصر على الجبهة الأمامية فقط حيث يتقاتل الأعداء مع جنودنا. ولا يتم الإنفاق على معركة الأعداء فقط من أجل تدمير كل شيء في مناطقنا التي خطَوها بأحذيتهم العسكرية، وجعل تلك المناطق أثراً بعد عين. كما لا يُرضي أعداءنا مجرد إطلاق القذائف التي تنهال علينا كالمطر في المدى الذي تقع فيه مدائننا. ولكن نيته هي التأثير وتقويض سياستنا وآرائنا بوجه عام، عن طريق وسائل خُطِّط لها تخطيطاً محكماً، وأعمال نُظِّمت تنظيماً بارعاً، وهذا كله من أجل مساعدته في تحقيق غايته القصوى، وخسف الأرض بالبوسنة، وبمن فيها من المسلمين. ويجب أن تكون قد اعتدت، كما أتوقع، من الكيفية التي يتم بها تزييف وتحريف آرائي. ولن أبالغ إذا قلت بأن الحجم الهائل من الأكاذيب التي قيلت عني وعمّا أقوله، قد اختلط حتى على أصدقائي. وفي مثل هذا المنهج من التزييف من قِبل أعدائنا لما أقوله أو أكتبه، فقد رأيت منهم التأكيد على مخاوفهم؛ خشية من أن يتم فضح مخططاتهم. وهذا أمر لم يقلقني، بل على العكس، قد أسعدني. ولكن على الرغم من ذلك، لم تكتمل سعادتي، وبدأت أقلق من كل هذه الآراء المحرَّفة، وعدم قدرتي على التعامل مع هذا التضليل الذي يتم نشره بيننا. ولكي أشير إلى مثل تلك العمليات من التضليل، على نحو أكثر وضوحاً، فقد اقترح عليَّ بعض أصدقائي أن أنشر بعضاً من المختارات من النصوص التي كتبتها، والمقابلات التي قمت بها، التي كانت قبل قراري من الانسحاب من الأعمال السياسية في وطني. وهذا هو السبب وراء نشر كتابي (*Living Bosnia: Political Essays & Interviews*)، الذي قام بنشره مكتب[٢] Oslobodenje's Ljubljana...

وما زالت الدول المجاورة للبوسنة تنظر إليها على أنها مكان يمكنهم أن يوسّعوا حدودهم فيه، إلا أنهم، في المقابل، واجهوا مقاومة عاتية من قبل وحدة البوسنة وتنّوع الفئات داخلها. وتريد القوات المعادية من خارج البوسنة أن تفتت تلك الوحدة من أجل أن تعيد استخدام أنقاض البوسنة كمواد بناء لإقامة دول جديدة لم يسبق لها وجود في مثل تلك المنطقة. وليست هذه المخططات مجرد خطط بلهاء أو ساذجة، بل إنها قد حيكت بدهاء شديد. وهم يعتمدون عادة في ذلك، على كهنة

(٢) [كتب روزمير عموداً في جريدة Oslobodenje المستقلة في العاصمة سراييفو، في دولة البوسنة والهرسك (المؤلف)].

ذوي مكانة عالية وأفكار شيطانية، إضافةً إلى أشخاص تم اختيارهم عن طريق السياسيين القوميين، على اعتبار أنهم «صفوة المفكرين في عِرْقنا». وبعد مرور أربع سنوات استمرت فيها الحرب، والعامين أو الأعوام الثلاثة التي سبقتها، من الممكن أن نعيد بناء العناصر الأساسية للمكائد السرية التي كانت تسعى لتدمير البوسنة. ومن المؤكد أن مثل تلك المخططات سيكون لها المواصفات التالية: أول تلك المواصفات هو أن نقطة البداية التي انطلقت منها تلك المخططات هي وجود ثلاثة عناصر مختلفة في البوسنة، وهم المسلمون والكروات والصرب. ثانياً، أن ينضم مستقبل العنصرين الأخيرين إلى دولة كرواتيا ودولة صربيا، وبعد ذلك يتم تصوير العنصر المسلم على أنهم يشكلون تهديداً للعناصر الأخرى، التي لا تصلح بطبيعتها لأن تكون جزءاً من الحضارة الأوروبية. لذا تحاول مثل تلك المخططات تصوير المسلمين في البوسنة على أنهم معتنقو طموحات ومذاهب هدامة، ومن ثم يمكن وضعهم في المكان الذي يلوحّ بأنهم ضد تطلعات وسياسات الدول الغربية، إلا أن تصويرهم بالشكل الذي سقناه سابقاً، في هذا مثل هذا الصدد، لن يكون كافياً لضمان التدمير الشامل لهم. ولكن يجب أن يتم إثارة بعض الأشياء بجانب ما ذكرناه؛ لأن فكرة الفاشية المسلمة الزائفة، والتي تصوّرها البلاغة، والتي ينحصر وجودها تحت ستار الدين وما إلى ذلك، لن تكون كافية لمثل هذا الغرض. ولكن لكي يتم هذا التدمير، يجب أن يتم تصوير ذلك على اعتبار أنه خطر محدق يهدد الصرب والكروات الموجودين في البوسنة بالإذلال والدمار. وتتمثل النتيجة التي لا مفر منها في مثل هذا الوضع، في «الحق الشرعي للصرب والكروات الموجودين داخل البوسنة في طلب المساعدة من دولتي الصرب وكرواتيا اللتين سيكون لهما الحق والواجب الأخلاقي في تقديم مثل تلك المساعدة». إذن، فقد اتضح لنا أن خطة الأعداء، كما ذكرناها آنفاً، تهدف إلى اختزال مجموع الثقافة والتاريخ والترابط في دولة البوسنة والهرسك، وجعلها مقتصرة على المسلمين فقط، فكلما زاد الإقناع بتصوير المسلمين في البوسنة على أنهم «متطرفون إسلاميون»، وهذه علامة للإسلام الزائف يتم التحريض من خلالها ويعتز بها أعداء الإسلام، كان من السهل تحقيق الغاية القصوى للأعداء. وهذه هي الإستراتيجية التي يتبعها أعداء البوسنة بهدف تحطيم كل الجسور التي تربط بين الأفراد والعناصر في البوسنة، وتمزيق الأواصر والصلات التي تجمعهم ضمن وحدة واحدة. وعندما يتم نقض وتباعد الجسور

والروابط، سيكون انهيار البوسنة أمراً واضحاً للعيان، وبعد ذلك سوف يتم التشكيك في إمكانية وجود استقرار عالمي في مختلف الأنظمة السياسية في العالم. وعلى أي حال، يبدو أن دولتي صربيا وكرواتيا تلعبان دوراً أهم في الحفاظ على الاستقرار العالمي من الدور الذي تلعبه كلتا الدولتين في الحفاظ على بقاء المسلمين في البوسنة، وفي الحفاظ على بقاء دولة البوسنة والهرسك. إذن، فمما سبق، يتضح لنا أن مفهوم المسلمين في البوسنة، طبقاً للمتآمرين على دمار البوسنة، يمثلون تهديداً محتملاً للاستقرار العالمي، ويجب أن يبرر اعتناقهم للإسلام (أو من الأفضل أن نطلق عليه الإسلام الزائف)، كما يزعم أعداؤهم، الدمار الذي حدث لهم على أنه يخدم استقرار العالم...

أما في الختام، فسأنتقل إلى الحديث عن نقطة أخرى، وهي لماذا قررت الانسحاب من الحكومة؟ والإجابة هي أنني عندما لا يكون في استطاعتي إقناع الأشخاص الذين كنت أعمل معهم بدعم العملية السياسية في البوسنة، والدفاع عنها على الوجه الذي كنت أراه ضرورياً، فقد بدا من المنطق بالنسبة إليَّ أن أنسحب من مثل تلك العملية السياسية. وقد شعرت بأن مبادئي الأخلاقية هي من ستعبّر عن عدم موافقتي ورفضي للمشاركة والانخراط أكثر من ذلك في مثل هذا الكيان السياسي. هذا لأن السلطة تُعتبَر أسوأ النقائص على الإطلاق. وكل من يطمح في الحصول على السلطة يتحدث عن الصلاح، والعدل والإحسان، وما إلى ذلك من الأهداف التي يتحدثون عنها، وعن أن السلطة هي الوسيلة التي لا غنى عنها، والوحيدة لتحقيق هذه الغايات. وبمجرد أن يصلوا إلى السلطة، ينسى كثير منهم الغايات التي كانت تبرر طموحاتهم. إذن، فالسلطة بالنسبة إليهم هي غايتهم الأسمى، فهم يعبدونها كما لو كانوا يعبدون الله، عز وجلّ. وهم يعتبرون كل من لا يحمد أفعالهم، أو يؤيدهم، أنهم معارضون لهم، أو إن شئت فقُل أعداءهم. ذلك لأن هواجسهم بالسلطة تحجب عنهم استخدام المنطق في التفكير. لذلك عندما لم أقدر أن أساهم في نشر فكري في البوسنة الحرة على أنها وحدة تتكون من فئات متنوعة، امتنعت عن المشاركة في مثل هذا الكيان السياسي، إذ كانت مشاركتي مقتصرة فقط على السلطة. وأشكر الله الذي جعلني قادراً على أن أقاوم إغراء السلطة، وأني قد التزمت وبقيت مخلصاً لمعتقداتي.

القسم الخامس

حرية الاعتقاد

الفصل الحادي والعشرون

علي شريعتي ـ الإسلام والإنسانية

يُعد علي شريعتي (إيراني، وُلد عام ١٩٣٣م، وتُوفي عام ١٩٧٧م) واحداً من أهم الشخصيات المشهورة على الساحة الإيرانية في الوقت الحالي. فقد رُفعت صوره، وظهرت كتاباته، في عموم القطر الإيراني في أثناء الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩م، وقد ساهم نكران الجميل الذي تلقّاه من الزعماء الدينيين في جمهورية إيران الإسلامية في تحسين سمعته. تربى علي وترعرع في الشمال الشرقي لإيران (قرب مدينة مشهد [المترجِم])، وهو ابن عالم دين، ولكنه رغم ذلك قد تعلم في مدارس علمانية، بما فيها جامعة السوربون بفرنسا، التي حصل منها على شهادة الدكتوراه. وبعد عودته لإيران، بدأ علي عمله محاضراً، وكان أول مكان درَّس فيه هو جامعة مشهد، وبعد ذلك انتقل إلى حسينية الإرشاد في العاصمة طهران، مؤسسة دينية تعليمية، وهي المكان الذي كان له فيه عدد كبير من أتباعه، معظمهم من الطلاب الجامعيين، ويرجع السبب وراء وجود هذا العدد الكبير من الأتباع، إلى انتقاده للاضطهاد الموجود في المؤسسات السياسية والدينية. وبعد أن تغاضى عنه النظام البهلوي لعدة سنوات، وُضع في السجن في عام ١٩٧٣م، وبعدها تم إغلاق المؤسسة الحسينية. وبعد إطلاق سراحه من السجن بوقت قصير، سافر إلى لندن؛ حيث توفي (تم اغتياله) هناك. والنص التالي هو عبارة عن محاضرة ألقاها في عام ١٩٦٩م، وفيها يدافع عن مفهوم حرية الإرادة في الإسلام(١).

---

(١) للاطلاع على بعض الأعمال العديدة التي تتكلم عن حياة علي وعمله، إذ إن الأعمال التالية له تُعد أشياء قيّمة، لأنها تتخطى مجرد السير الذاتية، انظر على سبيل المثال:

H. E. Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism* (Ithaca, N. Y.: Cornell =University Press); Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of*

السيدات والسادة، أرغب اليوم في أن يكون حديثي معكم عن الإنسان. ففي الوقت الحاضر، يُعدّ الإنسان أكثر الكائنات الحية غموضاً ولغزاً، أكثر من أي وقت مضى. ومنذ نهاية القرن التاسع عشر، قام كل من العلماء والكتاب والمفكرين بوضع تقييمات خاصة بالإنسان بطرق مختلفة ومتعددة. وبالفعل كان وضْع الإنسان في ذلك العصر أكثر اهتزازاً من أي فترة سبقت في التاريخ.

وتتمثل نظريتي الأساسية في أن الإنسان في وقتنا هذا يُعد، بوجه عام، محجوزاً داخل العديد من السجون، ومن الطبيعي أن نقول إنه لن يكون إنساناً حقّاً إذا لم يحرّر نفسه من هذه الأوضاع الحتمية، إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه الآن: ما هي تلك الحتميات؟ وكيف يمكن الإنسان أن يحرر نفسه من قبضتها؟ ولكن قبل أن أجيب عن هذه التساؤلات، يجب عليَّ أن أُقدم تعريفاً لمصطلح إنسان.

ذات مرة كتب صديق لي، كان يُجري بعض الأبحاث عن القرآن الكريم، أن هناك كلمتين يستعملهما القرآن في التحدث عن الإنسان، وهما كلمتا «بشر»، و«إنسان». فعلى سبيل المثال، تارة يقول القرآن: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ**﴾ [سورة الكهف (١٨) الآية ١١٠]، وتارة أخرى يذكر: ﴿**وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولاً**﴾ [سورة الإسراء (١٧) الآية ١١]. فمن ناحية، عندما يستخدم القرآن كلمة بشر، فهو بذلك يقصد الكائن الذي يمشي على قدمين، الذي ظهر في نهاية سلسلة التطور، الذي يُقَدَّر وجوده على الأرض بحوالى مليارين من السنين. ومن ناحية أخرى، فالمقصود بكلمة إنسان هو ذات الكائن غير العادي والغامض، الذي له تعريف لا يمكن تطبيقه على أي ظاهرة أخرى في الطبيعة. ومن ثم، نستنتج أن هناك نوعين من الآدميين: أولهما، هو النوع الذي يتحدث عنه الشعراء والفلاسفة ورجال الدين، وأما النوع الثاني، فهو الذي يتحدث عنه علم الأحياء. وبتفصيل أدق، يُقصد بالنوع الأول،

= *the Islamic Revolution in Iran* (New York: New York University Press, 1993) pp. 102 - 146; Shahrough Akhavi, "Shari'ati, 'Ali" in John L. Esposito, editor, *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), volume 4, pp. 46 -50; Abdulaziz Sachedina, "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution," in John L. Esposito, editor, *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983), pp. 191 - 214.

البشر، ذلك الكائن المعيّن الذي يشتمل على صفات فيزيائية وبيولوجية ونفسية، وهذه الصفات يتشاركها جميع البشر بغض النظر عن اختلافاتهم، من كون هذا أبيض، والآخر أسود أو أصفر، أو سواء كانوا من الغرب، أو كانوا متدينين أم غير متدينين. وهذا الاختلاف يعتمد على القوانين الجسدية التي تم اكتشافها عن طريق العلوم المختلفة مثل الطب والفيزياء وعلم النفس إلى آخر تلك العلوم. وفي الوقت نفسه، فإن الآدمي في مفهومه الثاني يتكون من الحقيقة التي تجعله إنساناً، الذي بحكم طبيعته، يمتلك صفات استثنائية تمكّن كل شخص في العِرْق البشري من امتلاك درجة معيّنة من الإنسانية. وطبقاً لما ذكرناه، نستنتج أن كلنا بشر، ولكن ليس بالضرورة أن يعني هذا أن كلّ منّا إنسان. ومن ثم، فمن بين جميع البشر، يتساوى الجميع في الأمر، إلا أن بعضاً منا فقط هو من حقق درجة الإنسانية، وهناك البعض الذين ما زالوا في طور وصولهم لدرجة إنسان، سواء أكانت في درجة دنيا أو عليا.

إذن، فكلمة بشر تعني «الكائن»، بينما كلمة إنسان تعني «الذي سيكون». فالإنسان بذلك يختلف عن البشر وعن كل المظاهر الطبيعية، مثل الحيوانات والأشجار إلى آخر تلك الأشياء، والسبب هو أن الإنسان يعني «الذي سيكون». فإذا أخذنا مثلاً، النمل الأبيض، إذا حاولنا فحص مستعمراته في إفريقيا، فسوف نلاحظ أنها منذ ملايين السنين تبني الشيء نفسه مرة تلو الأخرى. لذلك يمكن القول بأن النمل الأبيض «موجود»، وبغض النظر عن عدد السنوات التي سيعيشها على الأرض، فإن التعريف الخاص بالنمل الأبيض لن يتغير طوال تلك السنوات. وهذه الحقيقة تنطبق أيضاً على باقي الكائنات، بمن فيهم البشر. وقد ذكر كاتب لقصص الخيال العلمي عن مثل هؤلاء البشر، وذلك عن طريق حكاية يذكر فيها أن عالِماً من الأرض قد ذهب إلى كوكب المريخ. يقول عن ذلك:

بينما يسير ذلك العالِم في شوارع المريخ، اكتشف وجود مؤتمر في إحدى الجامعات، وتدور أحداث ذلك المؤتمر عن عالِم من المريخ سبق وأن سافر لكوكب الأرض؛ فحضر المؤتمر. وعندها ذهب العالم الذي هو من المريخ خلف المنصة، وقال: «إن نظرية وجود الحياة على الأرض قد تم تأكيدها. فقد أكدت لنا آخر الاكتشافات وجود أنواع من الحياة هناك، وواحد منها يسمى «البشر». فبالطبع، ليس في إمكاني أن أبين لكم الهيئة الحقيقية للبشر، ذلك لأنكم ليس عندكم في مخيلاتكم أدنى تصور عنهم. ولكن باختصار، فهم يشبهون الحقائب المصنوعة من جلد الغنم،

والتي تحتوي على فجوتين، وعلى أربعة أقدام، وأيدٍ صغيرة الحجم، فهم يجوبون الأرض هنا وهناك في كفاح لا يمكن أن تجد له نظيراً في الكون كله. والبشر عندهم لهفة شديدة لقتل بعضهم البعض. فنجد في بعض الأحيان أن هناك مجموعة كبيرة منهم (والتي لا تنتمي إلى أي أجزاء أخرى في كوكب الأرض) تُسلح نفسها بأحدث الأسلحة فتكاً ودماراً، وبعد ذلك يتركون بيوتهم وأعمالهم ويهاجمون بعضهم البعض. وعندما رأيت ذلك، فكرت ولأول وهلة، أنهم يتقاتلون من أجل الحصول على الطعام، ولكني اكتشفت في نهاية المطاف أنهم يقتلون بعضهم البعض ويغادرون بلا شيء. والبشر لهم تاريخ طويل مليء بحالات قتل النفس والانتحار. ويهدرون طاقتهم على قتل بعضهم البعض من دون أي سبب. وليس بالطبع غرضهم من هذا القتل أنهم يريدون لحوم ودماء بعضهم، ذلك لأن السلع الرئيسة الخاصة بهم تأتي من موارد أخرى. وبعدما يفرغون من قتل بعضهم البعض، يرحلون ويؤلفون قصائد طويلة عن تلك الملاحم. أما عن جمعهم الطعام، فهم يستخدمون أيديهم الصغيرة. وهم لا يأكلون كل فواكههم العطرة واللذيذة، ولكن على عكس ذلك، فهم يأخذونها إلى بيوتهم ويضعونها على النار حتى تغلي، وبعدما يأكلونها يشعرون بالمرض، ويتوسلون للأطباء أن يخلصوهم من آلام بطونهم. وهذا السبب الذي جعل الأطباء على الأرض أكثر الناس ثروةً واحتراماً. وفي الوقت نفسه الذي يسيطر البشر فيه على كوكب الأرض، فهم يمتلكون هواجس وجنوناً لا يمكن أن تجده في أي حيوان آخر على الكوكب!».

وعلى الرغم من أن ما ذُكر هو أمر محرج، إلا أنه في الوقت نفسه الوصف الدقيق لما نعنيه من كلمة بشر. فإذا ما حاولنا دراسة التاريخ البشري، وأعني بذلك تاريخ الحماقات البشرية، فسنجده أكثر من ناحية الأحداث، وأكثر تشويقاً من تاريخ الأشياء البشرية المعقولة. إذن، فالإنسان في صفاته ما هو إلا قرد لم يتطور منذ قديم الأزل. فعلى الرغم من أن أسلحته، وطريقة ملبسه وطعامه قد تغيرت، إلا أنه بقي على صفاته الأولى التي لم تتغير تقريباً. وبناءً على ذلك، فليس هناك فرق بين كل من جنكيز خان (الحاكم المغولي، الذي وُلد عام ١١٦٢م، وتُوفي عام ١٢٢٧م) الذي كان يحكم بعض القبائل الهمجية وبين الأباطرة العظماء الذين حكموا المجتمعات ذات الحضارات العظيمة، وبين هؤلاء الأفراد الذين يحكمون الدول ذات الحضارات العظيمة في وقتنا الحالي. وبالطبع، هناك اختلاف واضح ووحيد بين

جنكيز خان وبين قادة اليوم، فقد أعلن جنكيز خان صراحة أنه ما جاء إلا للقتل، أما قادة اليوم في الدول المتحضرة، فهم يؤكدون أنهم ما جاؤوا إلا لصنع السلام. لذلك، فالذي تطور في الإنسان هو طريقة الكلام والتوضيح، أما الباقي من أعمال الكذب والسلب والنهب والقتل، فقد زادت حدتها؛ وهذا ما نعنيه بكلمة بشر.

وعلى النقيض من ذلك، نجد أن الإنسان في جوهره، حقيقة سامية، يتألف من مقومات مثالية وعظيمة، يجب أن نناضل من أجل الحصول عليها. وأعني بتلك الصفات الأنواع من الصفات غير الموجودة في البشر... والغاية الأسمى في الإنسانية هي أن تصبح إنساناً، فإدراك كونك إنساناً ليس حدثاً ثابتاً، ولكنه عملية دائمة للتطور الذي سيكون والدائم نحو الأبدية.

وتُعد الآية القرآنية التي تقول: ﴿**إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**﴾[٢] [سورة البقرة (٢) الآية ١٥٦] جزءاً من فلسفة الأنثروبولوجيا (علم الإنسان). فعلى عكس ما يعتقده الصوفيون بأن المرء يمكن أن يصل إلى الله، عز وجلّ، ويتخيل أنه، سبحانه، موجود في مكان ثابت، فهم يفسرون كلمة «إليه» في هذه الآية على أنها بمعنى «باتجاهه، سبحانه»، وليس بمعنى «له». ونذكر على سبيل المثال أحد الأشخاص منهم، وهو أبو المغيث الحلاج (وهو أحد الصوفيين في بلاد فارس، الذي تم إعدامه بتهمة الإلحاد، وُلد عام ٨٥٧م، وتُوفي عام ٩٢٢م) حين زعم أنه وصل إلى الله تعالى وادعى أيضاً أن الله تعالى هو نقطة ثابتة، وأن الله ذات لا يشبهه شيء، وهو، سبحانه، خالد باقٍ. لذلك، فإن رحلة البشر إليه، سبحانه، هي مستمرة ودائمة، وليس فيها أي توقف. وهذا هو مضمون أن تصبح إنساناً.

ومن الجدير بالذكر أن الإنسان يتمتع بثلاث صفات:

١) الإدراك الذاتي.

٢) القدرة على الاختيار.

٣) القدرة على الابتكار.

---

(٢) في وقتنا الحالي، يتم ترديد تلك الآية في حالات الوفاة. فعندما تقع الأفكار التقدمية والمنطقية في أيدي مجتمع فاسد ومتعصب، فإنها تسبب فساداً أيضاً. وهذا ينطبق على معنى تلك الآية القرآنية.

أما باقي صفات الإنسان، فتنبع من تلك الصفات الثلاث. لذلك يمكن أن نطلق على أنفسنا لفظ إنسان نسبة إلى درجة إدراكنا الذاتي وقدرتنا على الابتكار. وطبقاً لذلك، عندما تتضح صفات الإنسان المثالي، يجب علينا أن نحاول أن نحدد العوامل التي تُعيق وصول المرء إلى مرحلة الإنسانية. وإذا ما تم إزالة مثل تلك العوائق، فسيكون باستطاعتنا أن نواصل حركتنا الفطرية والغريزية للوصول إلى مرحلة الإنسانية.

قال الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (Rene Descartes) (الذي وُلد عام ١٥٩٦م، وتُوفي عام ١٦٥٠م) ذات مرة جملته الشهيرة: «أنا أشك، إذن أنا موجود». فهو قد شكك في وجود أي شيء ما عدا وجوده، وقد أسس جميع أعماله بناءً على هذا الشك. وهناك جملة أخرى شبيهة للجملة السابقة، والتي قالها المفكر الفرنسي أندريه جيد (Andre Gide) (الذي وُلد عام ١٨٦٩م، وتُوفي عام ١٩٥١م) وهي: «أنا أشعر، إذن أنا موجود». وهناك أيضاً جملة ثالثة ذكرها المفكر الفرنسي ألبير كامو (Albert Camus) (الذي وُلد عام ١٩١٣م، وتُوفي عام ١٩٦٠م) حين قال: «أنا أثور، إذن أنا موجود». وتُعد جميع التأكيدات السابقة صحيحة في ذاتها، إلا أن أكثر تلك الجمل مناسبة لحديثنا، وفي الوقت نفسه غريبة بالنسبة إلى الإنسان، هي الجملة التي أوردها ألبير كامو «أنا أثور، إذن أنا موجود».

وسنوضح ذلك في ما يلي، إذا انتقلنا بالحديث عن أول بشر على الأرض وهو آدم، فنرى أنه طوال تلك الفترة التي قضاها في السماء ولم يرتكب أي سيئة لم يكن إنساناً، لكنه كان مَلَكاً، وكان في السماء مجرد مستهلك. ولكن بمجرد أن تناول من شجرة الحكمة والبصيرة والتمرد، فقد تم نفيه من الجنة، وهبط إلى الأرض من أجل أن يصارع ليتحمل ظروف معيشته. وهذا ما يحدث بالضبط عندما ينفي الوالدان طفلهما بعيداً عنهما، وهذه إشارة إلى أن الأطفال يجب أن يتقبلوا مسؤولية أن يتحملوا شؤون معيشتهم. وهذا المعنى يكافئ المصطلح (delaissement) الذي ذكره الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر (Jean Paul Sartre) (الذي وُلد عام ١٩٠٥م، وتُوفي عام ١٩٨٠م)، الذي يعني «متروك لشأنه». وبتعبير آخر، يمكن القول بأن البشر على عكس باقي الحيوانات، التي تقودها غرائزها ولا يمكنها اختيار طريقة معيشتها، بل عليهم أن يتحملوا مسؤولية حياتهم الشخصية. وهذا هو الإنسان، الذي حقق الإدراك عن طريق الثورة على السماء، بل حتى على الإله. وهذا الإنسان هو خَلْق

حديث في هذا الكون، وهو قادر على تحقيق الخلاص عن طريق الإذعان لله، والصلاة له، ولكن بشرط أن يأتي ذلك بمحض إرادته. لذلك يمكن القول بأن الصلاة التي يقيمها الفرد غير الواعي وغير القادر على الثورة ستكون عديمة الفائدة، والسبب هو أنه لن يختلف عن باقي الحيوانات في عدم وعيه. ولكن ما هو متوقع أن يكون الإذعان من شخص قد سبق وارتكب ذنباً. ومن الجدير بالذكر أن الإنسان هو المخلوق الوحيد القادر على الاختيار بطبيعته (وعدم الإذعان هو دلالة على قدرته على الاختيار). وهذا ما كان يعنيه كامو بمصطلح أثور، والثورة إما ستكون ضد نظام اجتماعي، أو ضد طبيعة الفرد. أما الجملة التي ذكرها ديكارت «أنا أشك، إذن أنا موجود»، والجملة التي ذكرها جيد «أنا أشعر، إذن أنا موجود»، فهما تؤكدان فقط على «كينونة» الإنسان بدلاً من «الذي سيكونه». ولتلخيص ما ذكرته حتى الآن:

١. الإنسان هو مخلوق مُدرِك، وهو المخلوق الوحيد من بين جميع المخلوقات الذي حقق الوعي الذاتي، الذي أعرفه شخصيّاً، على أنه ثلاثة مبادئ: «المبدأ الأول هو إدراك الفرد لنوعه وطبيعته، والمبدأ الثاني هو إدراك نوع وطبيعة الكون، أما المبدأ الثالث، فهو إدراك الفرد لعلاقته مع هذا الكون». لذا يمكن أن يُطلَق علينا جميعاً لفظ إنسان طالما نحن واعون ومدركون لتلك المبادئ الثلاثة.

٢. الإنسان كائن مُخيَّر، وأعني بذلك أنه الكائن الوحيد القادر على الثورة على الطبيعة والنظام الذي يحكمه، وكذلك الثورة على احتياجاته، سواء أكانت احتياجات طبيعية، أو جسدية، أو نفسية. فالبشر لهم القدرة على اختيار كل من الأشياء التي لم تفرضها عليهم الطبيعة، وكذلك الأشياء التي تصلح لأن يختارها جسدهم. ويعد هذا الاختيار أسمى مظاهر الإنسانية. وتحقيق مثل تلك المهام هو أمر خاص بالله تعالى وحده. أما بالنسبة إلى الحيوانات الأخرى، فهي عبارة عن آلات تقودها غرائزها في كل الاتجاهات. على سبيل المثال، تظهر الرغبة الجنسية في الخراف مرة واحدة في السنة، وهذا شيء إجباري ليس لهذا الحيوان اختيار فيه. وعندما تزول الشهوة، ينسى الحيوان إلفه؛ وهذه صفة قطعية وغريزية في الخراف.

فالبشر وحدهم هم الذين يملكون القدرة على الثوران على مطالب الطبيعة. ومن الغريب، أنه بالرغم من أنانيتهم، قد يُقدمون على الانتحار. وعلى الرغم من غريزتهم الفطرية التي تدعوهم لحماية حياتهم وجسدهم، فهم يُضحُّون بأنفسهم من

أجل إنقاذ الآخرين. أو يمكن القول إنه، بالرغم من وجود صفاتهم الفطرية التي تدعوهم لأن يحيَوا حياة رغدة، فهم قد يثورون، أو يرتكبون السيئات، أو يلجؤون إلى الزهد والتقوى. وكل هذه مؤشرات تؤكد أن الإنسان هو الكائن الوحيد القادر على الاختيار.

٣. البشر كائنات قادرة على الابتكار، ويدل ابتكارهم أصغر الأشياء وأكبرها على قدرة الخالق في الطبيعة. وعلى عكس من يُعرِّف الإنسان على أنه حيوان قادر على صنع الأدوات، فالبشر وحدهم هم من لهم القدرة على صنع الأشياء التي تفوق الأدوات.

ومن المعروف أن قدرة الإنسان على الابتكار تصل إلى ذروتها إن لم يجد ما يريده في الطبيعة. وهذا دليل على حقيقة أن الإنسان قد خُلق، فطالما أن البشر راضون بما تمنحهم الطبيعة إياه، فهم بذلك مجرد حيوانات تسعى للحصول على ما تقدمه لهم الطبيعة. ولكن إذا ما وصلوا إلى درجة أن الطبيعة وحدها لا تزوِّدهم بما يكفيهم، فإن احتياجاتهم ومشاعرهم تتجاوز مجموع ما هو موجود في طبيعتهم البشرية من قوى وإبداعات وقدرات. وهذا هو ما ذكره الفيلسوف الألماني مارتن هايدجر (Martin Heidegger) (الذي وُلد عام ١٨٨٩م، وتوفي عام ١٩٧٦م) حين قال: «الإنسان يشعر بالوحدة». ويرجع ذلك إلى أنه يشعر بأنه لا ينتمي إلى هذا المكان، ويُدرك تماماً أن عبقريته تختلف عن الطبيعة المادية، ويدرك أيضاً أن البشر يختلفون تماماً عن الحيوانات، فالبشر يشعرون أنهم ينجذبون نحو المثل العليا التي لا وجود لمثيلها في الطبيعة. لذلك نجدهم يرغبون في الطيران، إلا أن الطبيعة لم تمنحهم أجنحة، ولذلك لكي يحققوا مطلبهم شرعوا في بناء السفن والطائرات، والأقمار الصناعية، والمكوك الفضائي.

ومن الجدير بالذكر أن التكنولوجيا نتاج ابتكارات الإنسان، التي يسعى بواسطتها إلى تسخير قوى الطبيعة التي يصعب الوصول إليها. نذكر على سبيل المثال البترول، فمع أنه يوجد في طبقات الأرض، إلا أن البشر لا يمكنهم استخراجه باستخدام الإمكانات التي تمنحها لهم الطبيعة. ومن ثم، تقدم الصناعات البترولية إمكانات جديدة لاستخراج الثروات التي لا يمكنهم الحصول عليها من الطبيعة بسهولة.

ويختلف النوع الثاني من ابتكارات الإنسان بعض الشيء عن سابقه، وهذا النوع

من الابتكار هو الابتكار الفني، الذي يعد أحد المظاهر الإلهية الموجودة في روح الإنسان. وهذا النوع من الابتكار يؤكد الخطأ في تعريف الإنسان على أنه «حيوان يصنع الأدوات». ويعدّ الفن، مثله مثل التكنولوجيا، أحد المظاهر التي تثبت جدارة قدرة الإنسان على الابتكار الموجود في طبيعته. والتكنولوجيا هي نتاج لابتكارات الإنسان؛ لذلك، فهي قد تصل لدرجة الأشياء التي توجد بالفعل في الطبيعة. أما بالنسبة إلى الفن، فهو نتاج لإبداع الإنسان. إذن، فهو يمكن أن يشتمل على الأشياء التي يحتاجها الإنسان، والتي ليست موجودة في طبيعته؛ لذا يعدّ الفن نشاطاً خارجاً عن إطار الطبيعة. مما سبق، يمكن القول بأن الروح البنّاءة، ومنهج البراعة صفتان من الصفات الإنسانية، ويمثّلان البعد الثالث من أبعاد الروح البشرية.

وباختصار، يمكن القول بأن البشر كائنات ثلاثية الأبعاد، يمتلكون ثلاثة أنواع من الكفاءات: النوع الأول مُدرك لنفسه وللعالم من حوله، والنوع الثاني له القدرة على الاختيار، أما النوع الثالث فعنده القدرة على الابتكار. كل هذه الصفات تُنسَب إلى المولى، عز وجلّ، ويأخذ الإنسان عنه تلك السلوكيات، يشبهونه فيها. ولأنني لا أريد بكلامي هذا أن أجعل لله شريكاً، فإن الذي عنيته من كلمة «يشبه» هو أن البشر مخلوقات لديها القدرة، وذلك على عكس الطبيعة، على استخدام والانتفاع ببعض السمات الرفيعة التي تُنسَب للخالق، عز وجلّ، داخل أنفسهم، وفي قدرتهم على التطور المستمر. وهناك حديث مشهور للنبي مُحَمَّد (ﷺ)، يقول فيه: «كُن عبداً ربانيّاً». ويرشدنا هذا الحديث إلى وجوب أن نتشابه مع صفات المولى. ويعني هذا أن الإنسان، وليس البشر بوجه عام، سيصبح خليفة الله على الأرض. أما بالحديث عن المصطلح الثاني، وهو «بشر»، فهو خليفة القردة، كما أنه امتداد للتطور الذي حدث لهم. لذلك نستنبط أن الإنسان وحده هو القادر على أن يثور، وأن يختار، وأن يكون على وعي، وأن يبتكر، وهذا مشابه لما يفعله المولى، عز وجلّ، فهو يخلق بالمعنى المطلق للكلمة.

وفي وقتنا الحالي، فإن هؤلاء «المختارين» محصورون ضمن حتميات، أو إن شئت فقُل سجون، تمنعهم من الإدراك الذاتي للأشياء، أو القيام بالاختيارات، أو تقف في طريق صنع الابتكارات. ولسوء الحظ، فإن أكبر المآسي التي يواجهها البشر اليوم أنه في الوقت نفسه الذي تستغني فيه المذاهب عن حاجات البشر، وتضفي عليهم بعضاً من الإدراك الذاتي، إلى جانب أنها تمدهم بالقوة والتطور لمجتمعاتهم،

فإن تلك المذاهب تُهمل الذات الإنسانية، وتترك البشر في طيّ النسيان. إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: كيف يمكن تلك المذاهب أن تهمل الإنسان؟

نذكر في ما يلي بعض تلك المذاهب:

المذهب المادي: يُقر هذا المذهب بأن الإنسان خليط من جوهر مادي. ويعتبر هذا التعريف الإنسان هيكلاً تطورياً يقتصر على كونه كائناً مادياً. ولو كان هذا الافتراض صحيحاً، فسيكون من المستحيل على الإنسان أن يثور ويتفوّق على أبعاد القدرة المادية نفسها.

مذهب الطبيعية: وهذا مذهب آخر احتال على الإنسان، وقد ازدهر هذا المذهب منذ بداية القرن الثامن عشر وصولاً إلى مطلع القرن التاسع عشر. ويُقر مذهب الطبيعية هذا بأن الإبداع ينتمي إلى كائن حي، على الرغم من عدم وجود وعي بذلك، وهذا الإبداع يسمى الطبيعة، ويعدّ البشر أحد نتائج هذه الطبيعة. وبناءً على ذلك، فأنا حر وعندي القدرة على الاختيار، وفي إمكاني أن أشعر، والسبب هو أن الطبيعة تريد ذلك. ولكن كما يتضح لنا من الكلام السابق، فإن حرية البشر، مرة أخرى، تقتصر على الإمكانيات التي تمنحها لهم الطبيعة، وفقاً لرغبتهم وأهليتهم لذلك...

مذهب الوجودية: على الرغم من أن مذهب الوجودية الذي يقدمه كل من الفيلسوف الفرنسي سارتر، والفيلسوف الألماني مارتن هايدجر، والفيلسوف الدانمركي سورين كيركيغارد (Søren Kierkegaar) مذهب غير ديني، فإن هذا المذهب يُقر بأن بنية الإنسان مختلفة ومتناقضة مع بنية جميع المخلوقات الأخرى في الطبيعة، ويظهر ذلك واضحاً في كلام سارتر خاصة. ولكن من العجيب أنه ومع أن سارتر لا يؤمن بالله، ولا بالميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة)، إلا أنه يُفرق بين طبيعة الإنسان وطبيعة كل المخلوقات الأخرى؛ فهو يؤمن بأن جوهر الحيوانات الكامل قد ظهر أولاً قبل جوهر الإنسان الذي ظهر ثانياً. والسؤال الذي تبادر إلى ذهني هو: «لماذا قال سارتر هذا الكلام؟» يقول سارتر: «السبب هو أنه إذا استبعدنا وجود إله، فإننا يجب أن نضع الإنسان في موضع يكون فيه صالحاً للطبيعة المادية». ومن ثم، فنحن نضحي به، الإنسان. لذلك، ولكيلا نضحي بالإنسان، يعود سارتر إلى هذه النقطة من الاستنتاج، ويقول: «في الحيوانات، نجد أن الجوهر قد سبق الوجود. أما بالنسبة إلى

الإنسان، فإن الوجود قد سبق الجوهر». على سبيل المثال، إذا سألت أحد النجارين: «ماذا تصنع؟» فستكون إجابته مثلاً: «أصنع كرسيّاً». وإذا تابعت استفساري؛ متسائلاً: «ما هو الكرسي؟» فسوف يجيب بأن «الكرسي عبارة عن شيء له أربع أرجل ومقعد» وما إلى ذلك من مواصفاته. إذن، فمثل هذه المواصفات هي جوهر الكرسي، على الرغم من أن الكرسي لم يكن قد ظهر للوجود حتى هذه اللحظة.

ورغم ذلك، ووفق ما أورده سارتر، فإن الإنسان يختلف تماماً عن الكرسي، وذلك لأن وجوده هو الذي ظهر أولاً. ولكن السؤال الذي يلح عليَّ: ما هو الإنسان الآن؟ لا شيء! لم تصل معرفتنا إلى هذا الحد حتى الآن! والسبب هو أن «كيفية وماهية» الإنسان ستظهر لاحقاً؛ لأنهما يعتمدان على الإرادة البشرية. ومن ثم، وطبقاً لمعايير مذهب الوجودية، فإن البشر يصنعون وجودهم على النحو الذي يريدونه. وهذا هو السبب الذي جعل سارتر يصدق بأنه لو جردنا البشر من إرادتهم وقدرتهم على الاختيار، فإنهم بذلك لن يكونوا في مرتبة الإنسان. لذلك نجد سارتر متخوفاً، وهذا أمر مبرر في ذلك الوقت؛ لأننا لو اتخذنا مذهب المادية أو مذهب الطبيعية على أنهما أساس البشر، وهذا بالضبط ما نفعله في الوقت الحالي، فإننا بذلك نحصر الإنسان في قوالب متحجرة.

مذهب وحدة الوجود: على الرغم من حقيقة أن مذهب وحدة الوجود هو مذهب إلحادي، فهو، أيضاً، يضحي بالإنسان. وينتشر مذهب وحدة الوجود (الحتمية الإلهية) بين بعض الفرق المسلمة وبين الهنود والصوفيين، وأيضاً بين الكاثوليك. فعلى سبيل المثال، يؤمن الكاثوليك بأن الله قد حدد أقدار ومصائر البشر قبل مجيئهم إلى هذا العالم. ونرى هنا مرة أخرى أن الإنسان قد تمّت التضحية به عن طريق القَدَر المسبق. وكما ذكر الشاعر الفارسي شمس الدين حافظ (الذي وُلد نحو عام ١٣٢٥م، وتُوفي عام١٣٩٠م):

بما أن قدرنا قد تم تحديده في غيابنا، لا تشكوا إذا كان يخالف هوانا

وهذا بسبب أنه، عندما كان تتم عملية خلقنا، لم يستشر أحد آراءنا، فقد خلقنا الله على الوجه الذي يراه صحيحاً، وبعد ذلك تركنا لنموج في الأرض. وقد حاكى شاعر آخر حافظاً، ولكن عن طريق التهكم؛ قائلاً: «ألا تجد أنه من الخطأ ألا شيء مما فيه يمكنه إسعادك!» إذن، فمثل تلك الحتمية، ماذا يمكننا أن نفعل حيالها؟ فحتى

الاعتراض عليها يعتبر من الذنوب! وهذا يشابه اعتراض الفيلسوف ألبير كامو عندما سألوه:

سؤال: من الذي تحتج عليه؟

كامو: الله.

سؤال: هل تؤمن بوجود الله؟

كامو: لا!

سؤال:... إذن، فمن الذي تحتج عليه؟ فعلى ما يبدو أنك لا تؤمن بأي قوة مسؤولة في الكون، ولكن على الرغم من ذلك، فأنت تحتج.

كامو: نعم، أنا أحتج. أنا أحتج ضد لا أحد، ولكنني أحتج![٣]

وهذا يشابه تسديد اللكمات في الهواء. فعلى افتراض أن مشيئة الله لا تأخذ في الاعتبار اختيار وإرادة البشر، إذن، فالبشر ليسوا مسؤولين عن تصرفاتهم. وإذا كان البشر غير مسؤولين، فبالتالي لن يصلوا إلى درجة إنسان.

المذهب التاريخي: يقر هذا المبدأ بأن البشر نتاج عن التاريخ. وبناءً على ذلك، فإن التاريخ الإيراني والإسلامي والشيعي قد شاركت في صبغ شخصيتي. «وإذا افترضت مثلاً أنني كنت موجوداً أثناء الثورة الفرنسية، إذن، وبدلاً من مكاني الحقيقي في التاريخ، فسيكون لي لغة مختلفة، وأيضاً ميول وصفات مختلفة». إذن، فطبقاً لمعايير هذا المبدأ، فإن صفات البشر تشكلها أيدٍ تابعة لإرادة معيّنة، وهذه الإرادة هي ما يسمى بالتاريخانية. وبحسب ما سبق، كيف يكون بمقدوري أن أقوم باختياري؟ على أي حال، يختار التاريخ بدلاً مني. إذن، وطبقاً لهذا الكلام، إذا كنت مسلماً وأتحدث اللغة الفارسية، فهذا بسبب إرادة التاريخ، وأعني بذلك أنه نفسه بالمعيار الذي تختار به الطبيعة لون بشرتي، فإن التاريخ يختار لون روحي.

المذهب الاجتماعي: يقر هذا المذهب بأن كلّاً من البيئة الاجتماعية، والنظام الاجتماعي هما العاملان الرئيسان في تشكيل صفات البشر. على سبيل المثال، إذا ما

(٣) لقد أعاد علي شريعتي صياغة الجمل (المترجم من الفارسية إلى الإنكليزية).

كنت كريماً، فسيكون ذلك نتيجة لوجودي في نظام إقطاعي، وإذا ما كنت شجاعاً، فهذا سيكون بسبب البيئة القبلية التي ترعرعت فيها. ناهيك عن أنه يقر بأن كلاًّ من العوامل التي تشكل المجتمع؛ مثل: عامل النظام الاجتماعي، وعامل تركيب العلاقات الاجتماعية، وعامل النظام الإنتاجي، وعامل نظام الملكية، وعامل أدوات الإنتاج، وعامل البيروقراطية التي يمارسها الحاكم، ويقوم عليها المجتمع الذي أعيش فيه، فكل تلك العوامل هي التي تشكل شخصيتي على الطريقة التي تريدها.

إذن، فطبقاً لمعايير المذهب الاجتماعي، فإنه لا يوجد ما يعرف بـ «الفرد» أو «المختار». ونتيجة لذلك، فلن يوجد ما نطلق عليه إنساناً، والسبب هو أن الإنسان قادر على قول «أنا» أو «أنا أختار هذا الشيء للأسباب الآتية..».

مذهب الحتمية الإحيائية: يحاول هذا المذهب أن يرتقي بالبشر، ولو قليلاً من قالبهم المتحجر والمادي. وهذه إشارة إلى أن علماء القرن العشرين لم يعودوا قادرين على فهم وشرح البشر من خلال تعريفاتهم المادية الضيقة والقاحلة التي كانت موجودة في القرون السابقة، مثل القرن السابع عشر، والقرن الثامن عشر، وأخيراً القرن التاسع عشر. ويتكون مذهب الحتمية الإحيائية من أصل المجموع الناتج عن الصفات الفسيولوجية التي تكوِّن البشر من خليط معقد ومتطور.

وعلى الرغم من أن مذهب الحتمية الإحيائية يَنظر إلى الإنسان على أنه مخلوق سامٍ عن باقي الظواهر الطبيعية والمادية الموجودة، فهو في الوقت نفسه ينفي حقيقة كون البشر كائنات تمتلك الإدراك والحرية. فإذا ما وقعت ضحية لعدم وجود الوعي الذاتي في نفسي، وضحية للقوى البيولوجية، تكون النتيجة أنني غير قادر على أن أكون «أنا». فعلى سبيل المثال، يزعم علم الأحياء بأن الأشخاص البدينين هم في الغالب لطفاء، أو يزعم بأن الأشخاص الذي يمتلكون جسداً نحيلاً عادة ما يكونون أذكياء. ومن ثم، فعلى ما يبدو، أن الذكاء هو أمر متعلق بوزن الجسد، وأن اللطف يتعلق بالبناء البيولوجي للإنسان، وما إلى ذلك[٤].

ولا يعني هذا أنني أنكر مذهب الطبيعية، أو المذهب الاجتماعي، أو المذهب

---

(٤) وهذا ليس بالأمر الجديد، فمنذ قديم الأزل شاعت هذه الأفكار بين الأناس العاديين. وللاطلاع على أفضل العلماء في علم المورفلوجيا، انظر: W. H. Sheldon, *The Varieties of Temperament* (New York: Harper and Row, 1942).) (المترجم من الفارسية إلى الإنكليزية).

التاريخي. فعلى العكس، أنا أقر بها جميعاً، ولكن ما أختلف فيه معها هو أنني أقر بأن البشر لهم القدرة على الاختيار؛ حيث يُعد هذا الكائن، البشر، وذلك عبر جميع العمليات التطورية التي مر بها، ظاهرة طبيعية وتاريخية ومادية في الوقت نفسه، وهو أيضاً قد تشكل عبر البيئة التي يعيش فيها. فعلى سبيل المثال، عندما يعيش الأشخاص مثلاً في قبيلة ما، فهذا لا يعني أنهم قد اختاروا هذا النمط من الحياة (فلم يستطع أحد أن يفعل ذلك). فحقيقة أن مثل هؤلاء الأشخاص يعيشون في خيام، ويرتحلون من مكان إلى آخر، فهذا نتاج عن نظام اجتماعي وإنتاجي جعلهم في النهاية من ساكني الخيام، أو أن نظام الطبيعة أجبر بعض الأفراد على صيد الحيوانات أو صيد الأسماك، والعيش في الأدغال. وإذا افترضنا أن بعض الأشخاص ممن كانوا يسكنون القرى قد غيّروا محل إقامتهم، وأصبحوا من ساكني المدينة، فسينتج عن ذلك أن عاداتهم وتصرفاتهم وسلوكياتهم ستتغير أيضاً. وهذه التغيرات لن تكون بمحض اختيارهم، ولكنها ستكون نتيجة لوجودهم في نظام إنتاجي مسيطر، يستدعي حدوث تغييرات في شخصياتهم. وباختصار، يُعد البشر نتاجاً لما تكونه الطبيعة والتاريخ والمجتمع، وإذا ما حاولنا تغيير البيئة التي يعيش فيها البشر، فسيتغير معها البشر...

ما أحاول قوله هنا، أن الآدميين، خلال العمليات التي يتطورون فيها ونقلهم من مجرد بشر إلى إنسان، يحررون أنفسهم من مثل تلك الحتمية. على سبيل المثال، كانت أصالة الجغرافيا شائعة جدّاً في القرن التاسع عشر، حتى إن واحداً من طلائعها، وهو ابن خلدون رجل التاريخ التونسي (الذي وُلد عام ١٣٣٢م، وتُوفي عام ١٤٠٦م)، زعم بأن كيان المجتمعات يتغير تغيراً نسبيّاً طبقاً للظروف الجغرافية الموجود فيها هذا المجتمع. ولقد كان على صواب وقتئذٍ، إلا أن هذا الكلام لا ينطبق على واقعنا في الوقت الحالي. ففي الوقت الحالي، يمكن أن نقول إنه كلما زاد المدى الذي يتطور فيه البشر، فسيزيد معه المدى الذي يحررون فيه أنفسهم من مثل تلك الحتمية.

حسناً، السؤال الآن: كيف يستطيع البشر أن يحرروا أنفسهم من مذهب الطبيعية؟ وهذا أمر سهل الفهم، والسبب هو أننا في هذا القرن (القرن العشرين) نُعد في بداية عملية تحرير أنفسنا من مذهب الطبيعية(٥). ففي الوقت الحالي، تساعد كل

(٥) يتمثل مذهب الطبيعية في التصديق بأن كلاًّ من الماء والطقس والمناخ القاسي وما إلى ذلك هي ما يُشكِّل شخصيتنا.

من عملية التصنيع، والحضارة الحديثة في تحرير البشر من مذهب الطبيعية أكثر بكثير من ذي قبل. فعلى سبيل المثال، فإن الأشخاص الذين يعيشون في منطقة الصحراء الكبرى في إفريقيا، وبالرغم من الظروف الطبيعية التي اضطروا للعيش فيها، لديهم القدرة على خلق ظروف معيشية حديثة لأنفسهم، أسوة بالشعوب الموجودة في قارة أمريكا الشمالية. أو سنضرب مثالاً آخر بالجاذبية الأرضية، التي تُعد واحدة من الحتميات، فلوقت طويل، كانت الجاذبية شيئاً طبيعيّاً بالنسبة إلينا، حتى إننا قد اعتقدنا أنها جزء من أجسادنا، إلا أننا اليوم لم نعد عبيداً للجاذبية؛ بالإضافة إلى أننا لم نعد ملزمين بنظام الزراعة المناخية (الإقليمية). فإذا نظرنا إلى الماضي، نجد أن البشر كانوا يجبَرون على العيش بالقرب من الأنهار أو الأدغال، أو أي مصدر للمياه، وما إلى ذلك، وإذا لم يتمكنوا من العيش في مثل تلك الظروف، فهم معرضون للهلاك. ولكن ما نراه في عصرنا الحالي أنهم يقدرون على العيش في وسط الصحراء، وفي الوقت نفسه يشيدون لأنفسهم الحضارات العظيمة. فالسؤال الآن كيف استطاع البشر أن يحرروا أنفسهم من الحتمية؟ الإجابة هي عن طريق كونهم أكثر تآلفاً مع الحتميات الموجودة في الطبيعة، ومع القوانين التي تحكم الطبيعة وقدرتها على التأثير عليهم. ويعد العلم السبيل الوحيد لدراسة مثل تلك الحتميات والقوانين. وقد مكَّن التآلف مع الطبيعة والعلم البشر أن يبتكروا التكنولوجيا التي لا تهدف إلا لإنقاذ البشر من الحتميات الموجودة في الطبيعة. فبعض الأشخاص الذين يهاجمون التكنولوجيا، على أنها أداة قد ساعدت في تغيير مظهر البشر، والتضحية بهم، لهم وجهة نظر، إلا أن تلك التكنولوجيا نفسها عندها المقدرة كي تنقذ البشر. فمثلاً في الماضي، كان البشر يعملون لمدة عشر ساعات أو اثنتي عشرة ساعة في اليوم من أجل الحصول على المأكل والملبس. وهذه كانت إحدى الحتميات في الطبيعة. ولكن على الرغم من ذلك، استطاعت التكنولوجيا التغلب عليها، وقفزت بمعدل الإنتاج إلى نسبة عالية، وبالتالي، فقد قلّ عدد ساعات العمل اليومية. وفي الوقت الحاضر، إذا شاهدنا بعض الأفراد الذين يعملون عدد ساعات أكثر من عدد الساعات التي كانت موجودة في الحقبة التي سبقت التكنولوجيا، فإن السبب هو أن الطبقة البرجوازية (الطبقة الوسطى) أضحت تستهلك أكثر من ذي قبل. ونتيجة لذلك، يجب أن يتم القفز بعملية الإنتاج لتكون أكثر من ذي قبل؛ لتواكب تلك الزيادة في الاستهلاك.

ننتقل الآن إلى سؤال آخر، وهو: كيف يمكن أن نحرر أنفسنا من سجن التاريخ؟ والإجابة هي أنه لو استطاع البشر، بمساعدة السبل العلمية المختلفة، أن يكتشفوا القوانين والمتغيرات التي تحكم التاريخ، وإذا استطعنا أن نحدد كيف يمكن مثل تلك المتغيرات أن تؤثر على عمليات التفكير فينا، أو على إراداتنا، وعلى ميولنا وسلوكياتنا، فالنتيجة هي أنه سيكون في مقدورنا أن ننقذ أنفسنا من الحتميات الموجودة في التاريخ. وفي عصرنا هذا، هناك مجتمعات في كل من آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية، استطاعوا أن يجتازوا العديد من الأشواط التاريخية في وثبة واحدة دون الحاجة إلى الدخول في كل مرحلة من المراحل التي يمر بها المجتمع. فطبقاً للمعايير التاريخية، كل مجتمع يجب عليه أن يدخل عدة مراحل معيّنة، لكن الحقيقة هي أنه كلما زاد الحد الذي تجد فيه مثل تلك المجتمعات الوعي الذاتي، وأن يصبح مفكروها الأحرار أكثر تآلفاً مع العصر التاريخي الذي يعيشون فيه وطريقة تكوينه، زاد الحد الذي تستطيع فيه تلك المجتمعات أن تتخطى العديد من الأشواط. ففي وقتنا الحالي، شهدنا العديد من المجتمعات التي كانت تسكن الخيام، والتي كانت مسرحاً للعبيد، نجدها فجأة، وعن طريق الثورة على التاريخ، تقفز إلى مرحلة الطبقة البرجوازية. وهذه هي الطريقة التي يمكن أن تتخلص بها من مجتمع ما، وذلك عن طريق معرفة كل من الحتميات الموجودة في التاريخ، وتطور التاريخ؛ إضافةً إلى اكتشاف القوانين الحتمية الموجودة في التاريخ.

أما في ما يتعلق بالحتمية الاجتماعية، فمن المعروف أن الأفراد في الماضي كانوا ينشؤون تبعاً للمطالب الموجودة في مجتمعاتهم. ولكن على نقيض ذلك، نجد في الوقت الحالي أنه كلما زاد المدى الذي ينمو فيه علم الاجتماع، الذي فيه يكون قادراً على اكتشاف العلاقات الاجتماعية والطبقية، وفهم الفلسفة السياسية ونظام الحكم، زاد وعيه الاجتماعي، فإذا وصل إلى هذا المدى، فسيكون الأمر كما ذكر الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز (Karl Jaspers) (الذي وُلد عام ١٨٨٣م، وتوفي عام ١٩٦٩م) بأن «الأشخاص الذين يتشكلون حسب مجتمعاتهم يصبحون هم بناة مجتمعاتهم». ومن المعلوم أنه في الماضي لم تساور الأشخاص في المجتمعات التي تسكن الخيام والمجتمعات الإقطاعية أو القرى الرجعية أدنى الشكوك في الحقائق المتعلقة بدياناتهم أو عاداتهم، أو حتى حكوماتهم؛ بل كان يتم النظر إلى مثل تلك الحقائق على أنها حقائق مقدسة وثابتة وبديهية، مثلها مثل حقيقة وجود الشمس. ولم

يخطر أبداً على بال مثل هؤلاء الأشخاص أنه يمكنهم العيش بطريقة مختلفة، أو أن بإمكانهم الثورة على معتقداتهم الشخصية، ولكن البشر الموجودين في الوقت الحالي يمكن أن يختاروا دينهم اختياراً يَنُم عن وعي تام، أو يرفضوه رفضاً تامّاً.

ومن الجدير بالذكر أن الدين هو أحد تلك العوامل التي إما يمنحها المجتمع لـ، أو يفرضها على، أفراده، إلا أن الوضع يختلف في وقتنا الحالي. فكل من النظام الإنتاجي، والنظام الاقتصادي، ونظام الملكية، فضلاً عن التقاليد والروابط الاجتماعية والطبقية، وأيضاً كل من الحقوق والمميزات الخاصة بالعائلات، ناهيك عن وجود فئات اجتماعية، هي أشياء تتعلق بالوعي الذاتي للبشر في وقتنا الحالي، وهي في الوقت نفسه تختلف تماماً عن الماضي، إذ كان يتم النظر إليها على أنها حقائق ثابتة وخالدة ومقدسة وسماوية. أو بالأحرى، يمكن القول بأنها ظواهر يمكن البشر أن يعيدوا التفكير فيها أو تغييرها أو إصلاحها، وأيضاً يمكن اختيارها أو رفضها. فوجود كل تلك الثورات والتغييرات والإصلاحات يشهد بحقيقة أن البشر في الوقت الحالي قد حرروا أنفسهم من سجن المجتمع. وقد استطاع البشر أن يحققوا مثل تلك المهمة التي أدت إلى تحريرهم عن طريق دراسة علم النفس، وعمل دراسات مقارنة للأنظمة الاجتماعية المختلفة. ويمكن العلم أن يساعدهم على تحرير أنفسهم تحريراً كاملاً.

الذات الشخصية

آخر السجون التي سنتحدث عنها هي الذات الشخصية، وهي أسوأ السجون على الإطلاق، والسبب هو أنها أصبحت أقسى السجون التي يقف البشر أمامها عاجزين تماماً. فقد أضحى من المدهش في الوقت الحاضر، أكثر من ذي قبل في أي حقبة من حقب التاريخ، وعلى الرغم من أن البشر كانوا قادرين على أن ينقذوا أنفسهم من السجون التي سبق وذكرناها، إلا أنهم أكثر عجزاً من ذي قبل أمام هذا السجن الأخير. وقد أدى وجود مثل هذا السجن إلى أن تتحول السجون الأخرى التي ذكرناها إلى أشياء لا طائل من ورائها، ودون جدوى. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: في وقتنا الحالي، لماذا وصل البشر الذين حرروا أنفسهم من سجن الطبيعة وسجن التاريخ وسجن المجتمع، إلى مثل هذه السخافة؟ فإذا نظرنا إلى البشر في وقتنا الحالي، نجد أنه على الرغم من أنهم أكثر معرفة، وأكثر قدرة، من أي فترة

مضت في التاريخ إلا أن معرفتهم بما سيفعلونه أقل بكثير من ذي قبل. إذن، لماذا لا يستطيع البشر أن يتركوا زنزانتهم؟ والإجابة هي أن مثل هذا الفعل هو أمر صعب للغاية. ففي الماضي، كانت تلك السجون السالف ذكرها بمثابة أربعة جدران تحاصر وجودي، إلا أنني كنت مدركاً المكان الذي كنت محجوزاً فيه. فعلى سبيل المثال، عندما كان البشر أشخاصاً بدائيين، كانوا مدركين لوجود نهر أو غابة على مقربة منهم؛ لذلك كانوا مجبَرين على أن يكونوا صيادين للأسماك أو للحيوانات. وقد شعروا بوجود مثل تلك الحتمية في الماضي، ولكن في ما يتعلق بالمثال الأخير، سجن النفس، فلم يكن هناك أي جدار حول وجود البشر؛ ولكنه في الحقيقة سجن يحمله كل منهم داخل نفسه. لذلك، فإن أي محاولة لإيجاد وعي ذاتي أو تآلف مع هذا السجن هي أصعب مهمة على الإطلاق. لأنه في مثل تلك الحالة يكون السجن والسجّان شيئاً واحداً، وأعني بذلك أن المرض والمريض قد ظهرا في آن واحد. وهذا هو ما جعل التخلص من هذا الموقف العصيب أمراً شاقّاً للغاية!

هناك مشكلة أخرى يجدر الإشارة إليها في مثل هذا المقام، وهي أن البشر يمكن أن يحطموا قيود كل من سجن التاريخ أو الطبيعة، أو حتى سجن النظام الاجتماعي الموجود، وهذا ممكن بمساعدة العلم. بيد أنه، ولسوء الحظ، فإن البشر غير قادرين على تحرير أنفسهم من السجن الموجود داخل أنفسهم بمساعدة العلم، هذا لأن الأخير، العلم، هو شيء يمتلكه السجين. وهذا السبب وراء أن «النفس» لا تشعر أنها دفنت «شخصاً» حرّاً داخلها. أو بالأحرى يمكن القول بأن النفس تشعر بأنها، على أنها كائن كامل، يجب أن تحرر نفسها من سجن الطبيعة، وسجن المجتمع، وسجن التاريخ؛ فالنفس يمكن أن تحرر نفسها، ولكنها قد وصلت إلى مرحلة العبث. وطالما وصلنا إلى هذا السياق، أود أن أعرض بعض المبادئ العامة: (أ) كل البشر لديهم احتياجات، (ب) والبشر يكفون احتياجاتهم، ومن ثم يشعرون بالراحة، (ج) والراحة تنتهي بالعبث، (د) والعبث يتطور إلى أن يصبح تمرداً، (ذ) والتمرد ينتج عنه الزهد والذاتية. وقد أثبتت هذه المبادئ صحتها منذ خلق آدم، عليه السلام. فكل من المذاهب الموجودة في الوقت الحالي؛ مثل: مذهب الوجدانية، ومذهب الوجودية، والأرستقراطية التي كانت موجودة في مجتمعنا في الماضي، وانتهت بأن أصبحت المذهب الصوفي، وأيضاً مذهب الأرستقراطية الهندوصينية التي تحولت إلى صوفية، وما يسمى بمذهب النيرفانا (nirvana)، أي السعادة القصوى

(وهو مذهب إهمال الحياة المادية)، والبرجوازية الحديثة والتي نتج عنها إهمال الحياة المادية، فكل تلك المذاهب السابقة تؤكد صحة المبادئ العامة التي قدمتها.

ومن الجدير بالذكر أن البشر يُقدِّرون غاياتهم المادية طالما أنهم لم يحققوها بعد، إلا أنه، وبمجرد حصولهم عليها، تصبح عديمة الجدوى بالنسبة إليهم. لذلك يجب أن تتسم غايات البشر بالنُّبْل لدرجة أنه لا يمكنها أن تصل إلى مرحلة تكون فيها عديمة القيمة، والتي عندما يحققونها سيصلون إلى مرحلة العبث. إذن، فقد أصبح واضحاً أن السجناء الذين يحبسون أنفسهم داخل حتميتهم الذاتية سيظلون «مسلحين، ولكنهم عاجزون في الوقت نفسه»، حتى لو تغلبوا على حتمية الطبيعة. وقد ذكر المؤلف الفرنسي جين إزوليه (Jean Izoulet) (الذي وُلِد عام ١٨٥٤م، وتُوفي عام ١٩٢٩م) أن «الكاتب عندما يكتب عن أمير، يغرق في الذهب والثروات إلا أنه يعاني في الوقت نفسه مرضاً عضالاً. فمثل ذلك الأمير، هو حال فرنسا في عصرنا». ولكني أقول بأن حال البشر في هذا العصر هو مشابه لحال ذلك الأمير؛ فهم أكثر عجزاً من ذي قبل.

يوجد في وسط الميدان الكبير الذي يسمى روتردام (Rotterdam)، والموجود في هولندا تمثال مثير للاهتمام تفرقت أجزاؤه. فعلى سبيل المثال، تميل رقبته شيئاً إلى الجانب، وأما عن ذراعيه، فقد تم وضعهما بعيداً عن مفاصلهما، وهكذا. فكل التمثال يبدو عليه التشويه إلى الحد الذي يجعل بعض المشاهدين يظنون أنه قاب قوسين أو أدنى من الانهيار. ولكن من المعروف أن هذا التمثال قد صُنع من الحجارة؛ حيث أراد الشخص الذي نحت هذا التمثال أن يجسد الإنسان الذي كان موجوداً بعد الحرب العالمية الثانية، ويريد أن يقول إن البشر في عصرنا هذا أصبحت لهم صلابة كصلابة الصخر، إلا أنهم معرَّضون للإبادة أكثر من أي وقت مضى. لماذا؟ لأن الحرية التي أخرجته من السجون التي ذكرناها آنفاً، زودته بقدر كبير من القوة لم يسبق له مثيل، وقد كانت هذه القوة كبيرة جدّاً، حتى إنها جعلتهم قادرين على قصف المريخ، وإرشادهم إلى قيادة آلة معقدة إلى الفضاء الخارجي، إلا أنها في الوقت نفسه ضعيفة جدّاً، لدرجة أنك لو أضفت حفنة من الدولارات إلى مرتّبهم، فسوف ينقلبون على زعيمهم ويعملون معك.

سمعت ذات مرة أن نظام العبودية ما زال يتم العمل به في بعض الأجزاء في

قارة إفريقيا، فبعض الأشخاص يأسرون بعض القبائل البدائية، ويبيعون أفرادها في أماكن أخرى؛ ولكني رأيت العبودية رأي العين في الغرب. ففي جامعتي كامبريدج في بريطانيا والسوربون بفرنسا، تُباع أفضل العقول البشرية في مزاد علني؛ حيث يأتي المتعهدون من أمريكا وأوروبا وروسيا وأي مكان آخر ليشتروا الطلاب الموهوبين، ويعرضون أسعاراً مغرية وسيارة وسائقاً وما إلى ذلك. وفي النهاية، يختار الطلاب أفضل العروض. وإذا تساءلنا عن السبب، فستكون الإجابة هي أنهم عبيد، فالشركة تريد من هؤلاء الطلاب أن ينقذوا المجتمع من سجن الطبيعة، وسجن التاريخ، إلا أنهم في الوقت نفسه كائنات عاجزة وعبيد لأنفسهم. وتتمثل الصعوبة في أنه طالما أن هذا السجن الأخير جزء من أبعاد الإنسان الشخصية، لا يمكن الإنسان أن يتمرد على نفسه.

وكما بدا واضحاً لكم، إنه ليس من الممكن الفرار من هذا السجن الأخير بمساعدة العلم. إذن، فالسؤال الذي سنطرحه: كيف يمكن، إذن، الفرار من هذا السجن؟ والإجابة هي عن طريق الحب. لكن ما هو هذا الحب؟ أنا لا أعني هنا الحب الصوفي أو المتصوف وما إلى ذلك، والتي هي في نفسها أنواع أخرى من السجون. ولكن ما أعنيه بالحب هو قوة غير محدودة (تتخطى جميع القدرات المنطقية والتقديرية) في أعماق كينونتي، والتي تقدر أن تنأى بي بعيداً، وتساعدني على أن أتمرد على نفسي. ونظراً لأن هذا السجن موجود داخل نفسي، فإنه يتعيّن على دواخلي الاحتراق. ولكن كيف؟ ولماذا النار؟ لماذا ليس في مقدوري أن أحرر نفسي من هذا السجن عن طريق الانتفاع بقدراتي العقلية؟ وللإجابة عن هذه الأسئلة، سنذكر رأي الفيلسوف الإيطالي والعالم الاجتماعي فيلفريدو باريتو (Vilfredo Pareto)، الذي قسَّم المشاكل إلى ثلاث طبقات:

١ ـ الطبقة الأولى، الأفعال المنطقية، مثل: المعيشة، تسلّم الرواتب، وارتداء الملابس، والتفكير والدراسة وما إلى ذلك.

٢ ـ الطبقة الثانية، هي الأفعال غير المنطقية التي ينفذها الأغبياء والحمقى.

٣ ـ والطبقة الثالثة، هي الأفعال التي تتخطى حدود المنطق، والتي لا تنتمي إلى الطبقتين السابقتين.

فالمنطق يتكون من اكتشاف الخسائر التي لحقت بي لأتمكن بعد ذلك من

توظيفها لتلبية مطالبي. ولكن في كثير من الأحيان، نجد أن البشر يدمرون كل متعلقاتهم الدنيوية وطموحاتهم للوصول إلى غاية أسمى. فعلى سبيل المثال، يمكن البشر أن يلقوا بأنفسهم في النار (من دون الحصول على أي شيء في المقابل) من أجل إنقاذ المجتمع الذي يعيشون فيه[٦]. وهذا ليس فعلاً ناتجاً عن منطق وتفكير، ولكن أصول مثل هذا الفعل تمتد إلى الأفعال الأخلاقية؛ فالحب يتكون من القوة التي تدعوني أن أذهب في التيار المعاكس لرغباتي ورفاهيتي، وأن أضحي بنفسي من أجل الآخرين، ومن أجل المبادئ التي أؤمن بعزتها.

فالسبب الذي يجعلني لا أكذب عليكم هو أنني لا أريدكم أن تكذبوا عليَّ في مكان عملي، أو السبب الذي لم يجعلني أن أكتب شيكات مزيّفة، هو أنني أريد أن يكون لي حساب لا بأس به في البنك. ومثل هذه الأشياء تسمى قيماً تقديرية، والعمل مبني على أسس منطقية وعقلية. ومن الناحية الأخرى، عندما أقول الحقيقة، والتي أعلم أنها ستكلفني حياتي أو ممتلكاتي، ولكن في الجانب الآخر ستظهر «إنسانيتي»، وتقف «شخصيتي» وقوفاً شامخاً. والسؤال هو: أي إنسان؟ والإجابة هو ذاك الفرد (الذي تم دفنه في قبو داخل نفسي منذ زمن مضى)، الذي يمشي الآن في اتجاه أن يصبح إنساناً تحت شمس العقيدة والحب.

من الجدير بالذكر أن الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (Friedrich Nietzsche) (الذي وُلد عام ١٨٤٤م، وتُوفي عام ١٩٠٠م) كان فيلسوفاً عظيماً وعبقريّاً فذّاً... إلا أنه في فترة شبابه كان رجلاً متغطرساً، وقد قال ذات مرة: «إن القوة هي الأصل، وإن الحق يأتي لمن كان قويّاً» وما إلى ذلك. ولكن على عكس ما كان متوقَّعاً، فقد تحول إلى إنسان طيب في خريف عمره إلى درجة أنه قد فعل شيئاً عجيباً؛ فذاك الرجل الذي كان يؤمن بأن مساعدة الآخرين هي علامة للضعف، وأن الرجال الضعفاء يجب أن يتم نسيانهم[٧] هو نفسه الذي فعل أمراً عجيباً، فذات مرة عندما كان يجوب الطرقات، وجد عربة مقلوبة. وكانت هذه العربة المحمَّلة قد

---

(٦) في أثناء الحرب التي دارت في فيتنام، قتل بعض الرهبان البوذيين أنفسهم أمام العامة على أنه تصريح سياسي (المترجم من الفارسية إلى الإنكليزية).

(٧) مثل شعب الإسكيمو الذين يتركون عجائزهم في وسط الثلوج والجليد ليموتوا هناك، والسبب هو أنهم لم يعودوا قادرين على مواصلة الإنتاج.

انقلبت على الحصان، وسائق تلك العربة كان يحاول أن يجعل الحصان يقف على قدميه عن طريق ضرب الحيوان بالسوط ومن دون أي رحمة. ولفترة قصيرة، كان الحصان يقفز على قدميه تحت لهيب السياط، ولكنه سريعاً ما كان ينهار ثانية بسبب العبء الذي يحمله، ورِجله المكسورة. وفي أثناء ذلك، اشتاط غضب نيتشه، وطلب من سائق العربة أن يكف عن ضرب الحصان. وقد نصح الشخص أن يُفرِغ حمولة العربة أولاً، بيد أن الرجل لم يُعِره أي اهتمام، واستمر في ضرب الحصان. وفي النهاية، أمسك نيتشه بعنق السائق، الذي استدار وبدأ بضرب نيتشه ضرباً مبرحاً إلى الحد الذي جعل نيتشه يعود إلى بيته، ويموت بعد فترة قليلة، نتيجة لهذا الضرب. هذه القصة قد تذهلنا؛ نظراً للتناقض الموجود فيها. ففي كل «أنا» لكل إنسان، نجد أن هناك اثنين من الأبعاد: أول هذه الأبعاد هو أن المرء ستصيبه الدهشة عندما يرى جمال وعظمة روح نيتشه إلى الحد الذي جعله يضحّي بنفسه من أجل أن ينقذ حيواناً. والبُعد الثاني هو التهكم الموجود في مثل هذه الحادثة السخيفة، والتي نجد فيها أن شخصاً عبقريّاً قد قُتل من أجل أن يبقى حصان على قيد الحياة. فمثل هذا الفعل لا يمكن وصفه بأنه منطقي أو غير منطقي، ولكنه تخطى حدود المنطق، فهذه هي الأخلاق، وهذا هو الحب. فعندما نحب شخصاً ما، من أجل أن نكون محبوبين، أو إذا حاولنا أن نكون ودودين، من أجل أن نتلقى معروفاً في المقابل، فبذلك سنكون مثل رجال الأعمال؛ فالحب هو التخلي عن كل شيء من أجل أن تحقق غاية معيّنة، ولا تنتظر شيئاً في المقابل. وهذا يتطلب من الشخص أن يصنع اختياراً عظيماً، ولكن ما هو هذا الاختيار؟ هل هو أن تختار أن تموت ـ أو شيئاً من هذا القبيل ـ من أجل أن يعيش شخص آخر؟ أو من أجل أن يتم إدراك بعض المبادئ؟

وبعد المرحلة المنطقية، تحل في المرحلة الرابعة: التضحية بالنفس. وفي مثل هذه الدرجة، يصل البشر إلى مرحلة «الإيثار» (وهي التضحية بالنفس عن رضا)، وهذه الكلمة لا يوجد لها مقابل في أي لغة أخرى. وفي تلك المرحلة، يُفضل البشر شخصاً آخر على أنفسهم، وبعبارة أخرى يمكن أن نقول إنهم يضحون بأنفسهم من أجل الآخرين. فمن الواضح أنه من بين الموتين ـ موت شخص آخر أو موتهم ـ فهم قد اختاروا أن يموتوا ليعيش الطرف الآخر. وهذا يمكن أن يكون نهاية لحياة الفرد أو ثروته، أو سمعته أو سعادته، أو راحته أو معيشته، إلى آخر تلك الأشياء.

مما سبق، نستنبط أن كل البشر يمكن أن يحرروا أنفسهم من السجن الأخير ـ

الذي يعتبر سجناً مخيفاً، وله العديد من الجدران التي لا نراها ـ عن طريق قوة الإيثار؛ فهو حب ـ يتخطى حدود التفكير والمنطق ـ يدعونا إلى أن ننكر ونتمرد على أنفسنا من أجل أن نعمل لنحقق غاية من أجل الآخرين. ومِن رحم تلك المرحلة، يولد الرجل الحر، وهذا هو أسمى المستويات، أن تصبح إنساناً.

فبما أن البشر أحرار ومبتكرون ومختارون عن وعي، فهم بذلك لديهم القدرة على تحرير أنفسهم من سجن الطبيعة، وسجن التاريخ بمساعدة العلم. ويمكنهم أن يحرروا أنفسهم من النظام الاجتماعي بمساعدة علم الاجتماع. ولكن لكي يحرروا أنفسهم من السجن الكامن في ذاتهم، «فهم يحتاجون إلى الدين والحب»، وهذه مقولة شهيرة للفيلسوف الهندي سارفيبالي راداكريشنان (Sarvepalli Radhakrishnan) (الذي وُلد عام ١٨٨٨م، وتُوفي عام ١٩٧٥م).

وفي الختام، أود أن أقول: إننا كبشر، تم دعوتنا إلى هذا العالم، ومعنا واجب ومسؤولية من أجل أن نضع خطة. ولكن أي خطة؟ هي المخطط الذي يكون فيه الإنسان والرب والحب مجتمعين، ليكونوا مخلوقاً جديداً وإنساناً جديداً. وهذا ما كنت أعنيه بمسؤولية البشر.

الفصل الثاني والعشرون

يوسف القرضاوي ـ التطرف

وُلِد يوسف القرضاوي في مصر عام ١٩٢٦م، وكان عميداً لكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بقطر، وقد كتب المقالة التالية في عام ١٩٨١م في محاولة منه لتقويض التطرف الإسلامي الذي انتشر في ذلك الوقت، خصوصاً في دولته مصر. وعلى وجه الخصوص، كان ذلك العمل من القرضاوي امتداداً للأعمال التي كانت تنتقد منظمة متطرفة صغيرة كانت تسمي نفسها جماعة التكفير والهجرة، والتي اختطفت وقتلت العديد من القيادات الدينية في مصر عام ١٩٧٧م. فالقرضاوي يقر بأنه على الرغم من أن الغلو في الممارسات الدينية هو أمرٌ متروكٌ لاختيار المرء، إنما لا يصح فرضه على الآخرين.

يقول علماء المنطق: الحكم على الشيء فرع عن تصوره، إذ لا يمكن الحكم على المجهول، كما لا يمكن الحكم على شيء مختلف في تحديد ماهيته، وتصوير حقيقته: أي شيء هو؟

لهذا كان علينا بادئ ذي بدء أن نكشف عن معنى «التطرف الديني» وحقيقته، وأبرز علاماته.

والتطرف في اللغة معناه: الوقوف في الطرف، بعيداً عن الوسط، وأصله في الحسيات، كالتطرف في الوقوف أو الجلوس أو المشي، ثم انتقل إلى المعنويات، كالتطرف في الدين أو الفكر أو السلوك.

ومن لوازم التطرف أنه أقرب إلى المهلكة والخطر، وأبعد عن الحماية والأمان، وفي هذا قال الشاعر:

كانت هي الوسط المحمّي فاكتنفت ... بها الحوادث حتى أصبحت طرفاً!

دعوة الإسلام إلى الوسطية وتحذيره من التطرف والإسلام منهج وسط في كل شيء: في التصور والاعتقاد، والتعبد والتنسك، والأخلاق والسلوك، والمعاملة والتشريع.

وهذا المنهج هو الذي سمّاه الله «الصراط المستقيم»، وهو منهج متميز عن طرق أصحاب الديانات والفلسفات الأخرى من «المغضوب عليهم»، ومن «الضالين» الذين لا تخلو مناهجهم من غلوّ أو تفريط.

و«الوسطية» إحدى الخصائص العامة للإسلام، وهي إحدى المعالم الأساسية التي ميز الله بها أمته من غيرها ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ**﴾ (البقرة:١٤٣)، فهي أمة العدل والاعتدال، التي تشهد في الدنيا والآخرة على كل انحراف يميناً أو شمالاً عن خط الوسط المستقيم.

النصوص الشرعية تعبّر عن التطرف بـ «الغلوّ».

والنصوص الإسلامية تدعو إلى الاعتدال، وتحذر من التطرف، الذي يُعبَّر عنه في لسان الشرع بعدة ألفاظ منها: «الغلوّ»، و«التنطّع»، و«التشديد».

والواقع أن الذي ينظر في هذه النصوص يتبين بوضوح أن الإسلام ينفر أشد النفور من هذا الغلو، ويحذر منه أشد التحذير.

وحسبنا أن نقرأ هذه الأحاديث الكريمة؛ لنعلم إلى أي حد ينهى الإسلام عن الغلو، ويخوِّف من مغبّته.

١ ـ روى الإمام أحمد في مسنده، والنسائي وابن ماجه في سننهما، والحاكم في مستدركه عن ابن عبّاس، رضي الله عنهما، أن النبي، (ﷺ)، قال: «إيّاكم والغلو في الدين، فإنما هلك من قبلكم بالغلو في الدين». قال شاكر: إسناده صحيح، ونقل المناوي في **الفيض**: ٣/ ١٢٦ عن ابن تيمية قوله: «هذا إسناد صحيح على شرط مسلم».

والمراد بمن قبلنا أهل الأديان السابقة، وخاصة أهل الكتاب، وعلى الأخص النصارى، وقد خاطبهم القرآن بقوله: ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيراً وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ**﴾ (المائدة:٧٧)، فنهانا أن نغلو كما غلَوا، والسعيد من اتعظ بغيره.

وورود الحديث لينبهنا إلى أمر مهمّ، وهو أن الغلو قد يبدأ بشيء صغير، ثم تتسع دائرته، ويتطاير شرره، وذلك أن النبي، (ﷺ)، حين وصل المزدلفة في حجة الوداع، قال لابن عباس: «هلمّ، القط لي»، أي حصيات ليرمي بها في منى. قال: «فلقطت له حصيات من حصى الخذف ـ يعني حصى صغاراً مما يُخذَف به ـ فلمّا وضعهن في يده، قال: «نعم بأمثال هؤلاء، وإيّاكم والغلو في الدين»..». الحديث يعني: لا ينبغي أن يتنطعوا فيقولوا: الرمي بكبار الحصى أبلغ من الصغار، فيدخل عليهم الغلو شيئاً فشيئاً، فلهذا حذَّرهم.

وقال الإمام ابن تيمية: قوله «إيَّاكم والغلو في الدين» عام في جميع أنواع الغلو في الاعتقادات والأعمال، والغلو: مجاوزة الحد...

والنصارى أكثر غلوّاً في الاعتقاد والعمل من سائر الطوائف، وإياهم نهى الله عن الغلو في القرآن، بقوله تعالى: ﴿**لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ**﴾ (النساء:١٧١).

٢ ـ وروى مسلم في صحيحه عن ابن مسعود قال: قال رسول الله، (ﷺ): «هلك المتنطعون» قالها ثلاثاً (رواه مسلم، ونسبه السيوطي إلى أحمد وأبي داود أيضاً).

قال الإمام النووي: أي المتعمقون المجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم.

ونلاحظ أن هذا الحديث، الذي قبله جعلا عاقبة «الغلو والتنطع» هي الهلاك، وهو يشمل هلاك الدين والدنيا. وأي خسارة أشد من الهلاك! وكفى بهذا زجراً.

٣ ـ روى أبو يعلى في مسنده عن أنس بن مالك أن رسول الله، (ﷺ)، كان يقول: «لا تشددوا على أنفسكم، فيشدّد عليكم، فإن قوماً شددوا على أنفسهم، فشُدد عليهم، فتلك بقاياهم في الصوامع والديارات: ﴿**وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ**﴾ [ذكره ابن كثير، تفسير سورة الحديد].

ومن أجل ذلك قاوم النبي، (ﷺ)، كل اتجاه ينزع إلى الغلو في التدين، وأنكر على من بالغ من أصحابه في التعبد والتقشف مبالغة تخرجه عن حد الاعتدال الذي جاء به الإسلام، ووازن به بين الروحية والمادية، ووفق بفضله بين الدين والدنيا، وبين حظ النفس من الحياة وحق الرب في العبادة، التي خلق لها الإنسان...

لقد أنكر القرآن، بل شدد النكير، على أصحاب هذه النزعة في تحريم الطيبات

والزينة التي أخرج الله لعباده، فقال تعالى في القرآن المكي: ﴿**يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ * قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ**﴾ (سورة الأعراف: الآيتان ٣١ و٣٢).

وفي القرآن المدني يخاطب الجماعة المؤمنة بقوله: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ * وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالاً طَيِّباً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ**﴾ (سورة المائدة: الآيتان ٨٧ و ٨٨).

وهاتان الآيتان الكريمتان تبينان للجماعة المؤمنة حقيقة منهج الإسلام في التمتع بالطيبات، ومقاومة الغلو الذي وُجد في بعض الأديان، فقد رُوي في سبب النزول أن رهطاً من الصحابة قالوا: نقطع مذاكيرنا، ونترك شهوات الدنيا، ونسيح في الأرض كالرهبان!

وروي أن رجالاً أرادوا أن يتبتلوا أو يخصوا أنفسهم، ويلبسوا المسوح (ملابس الرهبان) فنزلت.

وجاء عن ابن عبّاس أن رجلاً أتى النبي، (ﷺ)، فقال: يا رسول الله، إنّي إذا أكلت من هذا اللحم، انتشرت للنساء، وإني حرمت عليَّ اللحم، فنزلت: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا**﴾ (سورة المائدة: الآية ٨٧)...

١-العيوب والآفات الملازمة للغلو في الدين

وما كان هذا التحذير من التطرف والغلو إلا لأن فيه عيوباً وآفات أساسية تصاحبه وتلازمه، منها:

العيب الأول:

أنه مُنفِّر لا تحتمله طبيعة البشر العادية، ولا تصبر عليه، ولو صبر عليه قليل منهم، لم يصبر عليه جمهورهم. والشرائع إنما تخاطب الناس كافة، لا فئة ذات مستوى خاص. ولهذا غضب النبي، (ﷺ)، على صاحبه الجليل «معاذ» حين صلى بالناس فأطال حتى شكاه أحدهم إلى النبي، (ﷺ)، فقال له: أَفَتّان أنت، يا معاذ؟! وكررها ثلاثاً [رواه البخاري].

وفي واقعة مماثلة، قال للإمام في غضب شديد لم يغضب مثله: «إن منكم مُنفِّرين. من أَمَّ بالناس، فليتجوَّز، فإن خلفه الكبير والضعيف وذا الحاجة».

والعيب الثاني:

أنه قصير العمر، والاستمرار عليه في العادة غير متيسّر، فالإنسان ملول، وطاقته محدودة، فإن صبر يوماً على التشدد والتعسير، فسرعان ما تكلّ دابته أو تحرن عليه مطيته في السير. وأعني بهما جهده البدني والنفسي، فيسأم ويدع العمل حتى القليل منه، أو يأخذ طريقاً آخر، على عكس الطريق الذي كان عليه.. أي ينتقل من الإفراط إلى التفريط، ومن التشدد إلى التسيّب، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

وكثيراً ما رأيت أناساً عُرِفوا بالتشدد والتطرف حيناً، ثم غِبت عنهم أو غابوا عني زمناً، فسألت عنهم بعد، فإما ساروا في خط آخر، وانقلبوا على أعقابهم، والعياذ بالله.. وإما قد فتروا وانقطعوا كالـمُنْبَتِّ الذي جاء ذكره في الحديث «فلا أرضاً قطع، ولا ظهراً أبقى» [رواه البزار عن جابر بإسناد ضعيف] يريد بالمنبت الذي انقطع عنه رفقته بعد أن أجهد دابته...

وما أجمل الوصية النبوية العامة لكل المكلفين: الوصية بالقصد والاعتدال، وألا يحاولوا أن يغالبوا الدين، فيغلبهم، وأن يقاوموه بشدة، فيقهرهم، فقال (ﷺ): «إن الدين يسر، ولن يُشادَّ الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا..». [رواه البخاري والنسائي عن أبي هريرة].

وقال العلامة المناوي في شرحه: يعني لا يتعمق أحد في العبادة ويترك الرفق كالرهبان، إلا عجز، فيغلب.. «فسدِّدوا» أي: الزموا السداد، وهو الصواب بلا إفراط، ولا تفريط.. «وقاربوا» أي: إن لم تستطيعوا الأخذ بالأكمل، فاعملوا بما يُقرِّب منه.. «وأبشروا» أي: بالثواب على العمل الدائم وإن قل. اهـ.

والعيب الثالث:

أنه لا يخلو من جور على حقوق أخرى يجب أن تُرعى، وواجبات يجب أن تؤدى.. وما أصدق ما قاله أحد الحكماء: ما رأيت إسرافاً إلا وبجانبه حق مُضيَّع... وقال (ﷺ) لعبد الله بن عمرو حين بلغه انهماكه في العبادة انهماكاً أنساه حق أهله عليه: ألم أُخبر أنك تصوم النهار، وتقوم الليل؟

قال عبد الله: فقلت: بلى، يا رسول الله.. فقال (ﷺ): لا تفعل، صُم وأفطر، وقُم ونَم؛ فإن لجسدك عليك حقّاً.. وإن لعينيك عليك حقّاً.. وإن لزوجك عليك حقّاً، وإن لزورك (زُوَّارك) عليك حقّاً [رواه البخاري في كتاب الصوم].

يعني: فأعطِ كل ذي حق حقه، ولا تغلُ في ناحية على حساب أخرى.

وكذلك قال الصحابي الفقيه سلمان الفارسي لأخيه العابد الزاهد أبي الدرداء، وقد كان رسول الله، (ﷺ)، آخى بينهما، فزادت بينهما الألفة، وسقطت الكُلفة، فزار سلمان أبا الدرداء، فوجد أم الدرداء ـ زوجته ـ متبذلة (يعني: لابسة ثياب البذلة والمهنة، لا ثياب الزينة والتجمل كما تفعل المرأة المتزوجة)، فقال لها: ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا! فجاء أبو الدرداء، فرحب بسلمان، وقرَّب إليه طعاماً، فقال: كُل، فإني صائم! فقال سلمان: ما أنا بآكل حتى تأكل. وفي رواية البزار: أقسمت عليك لتفطرن... قال: فأكل... فلمّا كان الليل، ذهب أبو الدرداء يقوم.. فقال سلمان: نَم.. فنام. ثم ذهب ليقوم، فقال سلمان له: نَم. فلمّا كان آخر الليل، قال سلمان: قُم الآن... فصليّا، فقال له سلمان: إن لربك عليك حقّاً، ولنفسك عليك حقّاً، ولأهلك عليك حقّاً، فأعطِ كل ذي حق حقه... فأتى أبو الدرداء النبي، (ﷺ)، فذكر ذلك له، فقال النبي، (ﷺ): صدق سلمان [رواه البخاري والترمذي]. وفي رواية ابن سعد أنه (ﷺ) قال: «لقد أشبع سلمان علماً».

٢-تحديد مفهوم التطرف الديني، وعلى أي أساس يقوم

وأود أن أنبه هنا إلى ملاحظتين جديرتين بالاهتمام في موضوعنا:

الملاحظة الأولى:

أن مقدار تديّن المرء، وتديّن المحيط الذي يعيش فيه، من حيث القوة والضعف، له أثره في الحكم على الآخرين، بالتطرف أو التوسط أو التسيب.

فمن المشاهد أن من كانت جرعته من التدين قوية، وكان الوسط الذي نشأ فيه شديد الالتزام بالدين، يكون مرهف الحس لأي مخالفة أو تقصير يراه، حتى إنه لَيَعجَب أن يوجد مسلم لا حظَّ له من قيام الليل، أو صيام النهار. وفي هذا ورد القول المأثور: «حسنات الأبرار سيئات المقربين».

والملاحظة الثانية:

أنه ليس من الإنصاف أن نتّهم إنساناً بالتطرف في دينه لمجرد أنه اختار رأياً من الآراء الفقهية المتشددة، ما دام يعتقد أنه الأصوب والأرجح، ويرى أنه مُلزَم به شرعاً، ومحاسَب عليه ديناً، وإن كان غيره يرى رأيه مرجوحاً أو ضعيفاً؛ لأنه ليس مسؤولاً إلا عما يراه ويعتقده هو، وإن شدد بذلك على نفسه، بل حسبه أن يرى أن ذلك هو الأفضل والأورع، وإن لم يكن فرضاً ولا واجباً، إذ كانت همته لا تقف عند حد الفرائض، وإنما يتقرب إلى الله تعالى بالنوافل، حتى يحبه.

ومن حقائق الحياة أن الناس يتفاوتون في هذه القضية.

٣-مظاهر التطـــرف

فما التطرف إذن؟ وما دلائله ومظاهره؟

أ- التعصب للرأي وعدم الاعتراف بالرأي الآخر

إن أولى دلائل التطرف: هي التعصب للرأي تعصباً لا يُعترَف معه للآخرين بوجود، وجمود الشخص على فهمه جموداً لا يسمح له برؤية واضحة لمصالح الخلق، ولا مقاصد الشرع، ولا ظروف العصر، ولا يفتح نافذة للحوار مع الآخرين، وموازنة ما عنده بما عندهم، والأخذ بما يراه بعد ذلك أنصع برهاناً، وأرجح ميزاناً. ونحن هنا ننكر على صاحب هذا الاتجاه ما أنكرناه على خصومه ومتهميه، وهو محاولة الحَجْر على آراء المخالفين وإلغائها.

أجل، إنما ننكر عليه حقّاً، إذا أنكر الآراء المخالِفة، ووجهات النظر الأخرى، وزعم أنه وحده على الحق، ومن عداه على الضلال، واتهم من خالفه في الرأي بالجهل واتباع الهوى، ومن خالفه في السلوك بالفسوق والعصيان، كأنه جعل من نفسه نبيّاً معصوماً، ومن قوله وحياً يوحى! مع أن سلف الأمة وخلفها قد أجمعوا على أن كل أحد يؤخذ من كلامه ويُترك، إلا النبي، (ﷺ).

والعجيب أن من هؤلاء من يجيز لنفسه أن يجتهد في أعوص المسائل، وأغمض القضايا، ويُفتي فيها بما يلوح له من رأي، وافق فيه أو خالف، ولكنه لا يجيز لعلماء العصر المتخصصين، منفردين أو مجتمعين، أن يجتهدوا في رأي يخالف ما ذهب إليه.

ومنهم من يخرج بآراء وتفسيرات لدين الله، هي غاية في العَجَب، لا يبالي أن يشذ فيها عن السابقين واللاحقين كافة، والمحدثين والمعاصرين؛ لأن رأسه برأس أبي بكر، وعمر، وعلي، وابن عبَّاس، رضي الله عنهم، فهو رجل وهم رجال! وليته يُعدِّي هذه الرجولة والفحولة إلى غيره من معاصريه، من لا يرى رأيه، ولا يتبع نهجه من أهل العلم، بيد أنه لا يتعدى نفسه، وكل الصيد في جوف الفرا!

فهذا التعصب المقيت الذي يثبت المرء فيه نفسه، وينفي كل من عداه هو الذي نراه من دلائل التطرف حقّاً، فالمتطرف كأنما يقول لك: من حقي أن أتكلم.. ومن واجبك أن تسمع.. ومن حقي أن أقود.. ومن واجبك أن تتبع.. رأيي صواب لا يحتمل الخطأ، ورأيك خطأ لا يحتمل الصواب. وبهذا لا يمكن أن يلتقي بغيره أبداً؛ لأن اللقاء يُمكِن ويَسهُل في منتصف الطريق ووسطه، وهو لا يعرف الوسط ولا يعترف به، فهو مع الناس كالمشرق والمغرب، لا تقترب من أحدهما إلا بمقدار ما تبتعد من الآخر.

ويزداد الأمر خطورة حين يراد فرض الرأي على الآخرين بالعصا الغليظة، والعصا الغليظة هنا قد لا تكون من حديد ولا خشب، فهناك الاتهام بالابتداع أو بالاستهتار بالدين، أو بالكفر والمروق ـ والعياذ بالله ـ فهذا الإرهاب الفكري أشد تخويفاً وتهديداً من الإرهاب الحسي.

ب- إلزام جمهور النَّاس بما لم يُلزِمهم الله به

ومن مظاهر التطرف الديني التزام التشديد دائماً، مع قيام موجبات التيسير، وإلزام الآخرين به، حيث لم يلزمهم الله به، إذ لا مانع أن يأخذ المرء لنفسه بالأشد في بعض المسائل، وبالأثقل في بعض الأحوال؛ تورعاً واحتياطاً، ولكن ينبغي ألّا يكون هذا ديدنه دائماً وفي كل حال، بحيث يحتاج إلى التيسير فيأباه، وتأتيه الرخصة فيرفضها، مع قوله (ﷺ): «يسِّروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تُنفِّروا»، وقوله: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه، كما يكره أن تؤتى معصيته»، وقوله تعالى: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾ (سورة البقرة: الآية ١٨٥)، «وما خُيِّر رسول الله، (ﷺ)، بين أمرين إلا اختار أيسرهما، ما لم يكن إثماً».

وحسبنا هنا حديث طلحة بن عبيد الله في الصحيح، في قصة ذلك الأعرابي الذي سأل النبي، (ﷺ)، عما عليه من فرائض، فأخبره بالصلوات الخمس وبالزكاة،

وبصوم رمضان، فقال: هل عليَّ غيرها؟ فقال: لا، إلا أن تطوَّع. فلـمّا أدبر الرجل، قال: والله، لا أزيد على هذا، ولا أنقص. فقال النبي، (ﷺ): «أفلح إن صدق، أو دخل الجنة إن صدق».

ولطالما قلت: إن بحسبنا من المسلم في هذا العصر أن يؤدي الفرائض، ويجتنب الكبائر، لنعتبره في صف الإسلام وأنصاره، ما دام ولاؤه لله ولرسوله، (ﷺ). وإن الـمَ ببعض الصغائر من المحرَّمات، فعنده من الحسنات مثل: الصلوات الخمس، وصلاة الجمعة، وصيام رمضان وغيرها ما يكفر عنه هذه الصغائر ﴿**إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ**﴾ (سورة هود: الآية ١١٤)، و﴿**إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَرِيماً**﴾ (سورة النساء: الآية ٣١).

فكيف نُسقط اعتبار المسلم بمجرد الوقوع في ما اختلف فيه من الأمور: أهو حرام أم حلال؟ ولم يعلم تحريماً يقيناً من دين الله؟ أو ترك ما اختلف فيه: أهو واجب أم سنة؟ ولم نعلم فرضيته جزماً في شرع الله. ومن هنا، أنكرت على بعض المتدينين تبنيهم بصفة دائمة ومطلقة لخط التشدد والتزمت، والتزام أشد الآراء تضييقاً، وأقربها إلى التعسير، وأبعدها عن السعة والتيسير، ولم يكفهم أن يلتزموا ذلك في أنفسهم، وإن أعنتهم وأحرجهم، بل أرادوا أن يلزموا بذلك سائر الناس. وأي عالم خرج عن هذا الخط؛ داعياً إلى التيسير، أو مفتياً بما هو أرفق لهم، وبما يرفع الحرج عنهم، في ضوء مقاصد الشريعة وأحكامها، وُضِع عندهم في قفص الاتهام!

ج ـ التشـــديد في غير محله

مما يُنكَر من التشديد أن يكون في غير مكانه وزمانه، كأن يكون في غير دار الإسلام وبلاده الأصلية، أو مع قوم حديثي عهد بإسلام، أو حديثي عهد بتوبة.

فهؤلاء ينبغي التساهل معهم في المسائل الفرعية، والأمور الخلافية، والتركيز معهم على الكليات قبل الجزئيات، والأصول قبل الفروع، وتصحيح عقائدهم أولاً، فإذا اطمأن إليها، دعاهم إلى أركان الإسلام، ثم إلى شُعَب الإيمان، ثم إلى مَقامات الإحسان.

ولـمّا بعث النبي، (ﷺ)، معاذا إلى اليمن، قال له:

«إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب، فادعهم إلى شهادة ألا إله إلا الله، وأني رسول الله، فإن هم أطاعوك لذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوك لذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم، فترد على فقرائهم..». (الحديث متفق عليه).

فانظر كيف أمره أن يتدرج في دعوتهم، فيبدأ بالأساس، وهو الشهادتان: الشهادة لله بالوحدانية ولمُحَمَّد (ﷺ) بالرسالة، ثم إذا استجابوا، دعاهم إلى الركن الثاني، وهو الصلاة، فإن أطاعوا، انتقل إلى الركن الثالث، وهو الزكاة... وهكذا.

لقد راعني أن وجدت بعض الشباب المخلصين من بعض الجماعات الإسلامية في أمريكا قد أثاروا جدلاً عنيفاً في أحد المراكز الإسلامية؛ لأن المسلمين يجلسون على الكراسي في محاضرات السبت والأحد، ولا يجلسون على الحصير أو السجاد كما يجلس أهل المساجد، ولأنهم لا يتجهون في جلوسهم إلى القبلة، كما هو أدب المسلم، وأنهم يلبسون البنطلونات، لا الجلاليب البيض، ويأكلون على المناضد لا على الأرض... إلخ.

وقد غاظني هذا النوع من التفكير والسلوك في قلب أمريكا الشمالية، وقلت لهم: أولى بكم في هذا المجتمع اللاهث وراء المادة أن تجعلوا أكبر همكم الدعوة إلى توحيد الله تعالى وعبادته، والتذكير بالدار الآخرة، وبالقيم الدينية العليا، وتحذِّروا من الموبقات التي غرقت فيها المجتمعات المتقدمة ماديّاً في عصرنا. أما الآداب والمكمِّلات التحسينية في الدين، فمكانها وزمانها بعد تمكين الضروريات والأساسيات وتثبيتها.

وفي مركز إسلامي آخر، وجدتهم أقاموا الدنيا وأقعدوها من أجل عرض فيلم تاريخي أو تعليمي في المسجد، وقالوا: قد حوَّلوا المسجد إلى سينما! ونسي هؤلاء أن المسجد وُضع لمصلحة المسلمين الدينية والدنيوية، وقد كان في عهد النبوة دار الدعوة، ومركز الدولة، ومحور النشاط في المجتمع. ولا يجهل أحد ما رواه البخاري وغيره من إذن النبي، (ﷺ)، للحبشة أن يلعبوا بحرابهم في قلب مسجده الشريف، وسماحه لعائشة، رضي الله عنها، أن تنظر إليهم وهم يلعبون.

د ـ الغلظة والخشونة

ومن مظاهر التطرف الغلظة في التعامل، والخشونة في الأسلوب، والفظاظة في الدعوة، خلافاً لهداية الله تعالى وهدي رسوله، (ﷺ).

فالله تعالى يأمرنا أن ندعو إلى الله بالحكمة، لا بالحماقة، وبالموعظة الحسنة، لا بالعبارة الخشنة، وأن نجادل بالتي هي أحسن ﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ (سورة النحل: الآية ١٢٥).

ووصف رسوله، (ﷺ)، بقوله: ﴿**لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ**﴾ (سورة التوبة: الآية ١٢٨).

وخاطب رسوله مبيِّناً علاقته بأصحابه: ﴿**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ**﴾ (سورة آل عمران: الآية ١٥٩).

ولا شيء يشينه العنف إذا دخله، مثل الدعوة إلى الله، فإنها تحاول أن تدخل إلى أعماق الإنسان، لتجعل منه شخصاً ربانيّاً في مفاهيمه ومشاعره وسلوكه، وبدل كيانه كله، وتنشئ منه خلقاً آخر، فكراً وشعوراً وإرادة، كما أنها تهز كيان الجماعة هزّاً، لتغير عقائدها المتوارَثة، وتقاليدها الراسخة، وأخلاقها المتعارفة، وأنظمتها السائدة.

وهذا كله لا يمكن أن يتم إلا بالحكمة، وحسن التأتي للأمور، والمعرفة بطبيعة الإنسان وعناده، وجموده على القديم، وأنه أكثر شيء جدلاً، فلا بد من الترفق في الدخول إلى عقله، والتسلل إلى قلبه؛ حتى نُليِّن من شدته، ونُكفْكِف من جموده، ونُطامِن من كبريائه.

وهذا ما قصه علينا القرآن من مسالك الأنبياء والدعاة إلى الله من المؤمنين الصادقين، كما نرى في دعوة إبراهيم لأبيه وقومه، ودعوة شعيب لقومه، ودعوة موسى لفرعون، ودعوة مؤمن آل فرعون، ومؤمن سورة «يس» وغيرهم من دعاة الحق والخير.

ولا غرو أن أنكر الدعاة الوعاة على بعض الشباب المخلصين الطريقة التي يتعاملون بها مع الناس في السلوك، أو يتحاورون بها مع المخالفين في الفكر، فقد غلب عليها المخاطبة بالخشونة والشدة، والمواجهة بالغلظة والحدة، ولم يعُد جدالهم لمعارضيهم بالتي هي أحسن، بل بالتي هي أخشن، ولم يُفرِّقوا في ذلك بين الكبير والصغير.. ولم يميزوا بين من له حرمة خاصة، كالأب والأم، ومن ليس كذلك.. ولا بين من له حق التوقير والتكريم كالعالِم الفقيه والمعلم المربي ومن ليس كذلك، ولا

بين من له سابقة في الدعوة والجهاد ومن لا سابقة له.. ولم يفصلوا بين من له عذره إلى حد ما ـ كالعوام والأميين والمخدوعين ـ من الجماهير المشغولة بمعاشها ومتاعبها اليومية ومن لا عذر له، ممن يقاوم الإسلام عن حقد، أو عمالة وخيانة، ويقتحم النار على بصيرة. وقديماً فرَّق أئمة الحديث، رضي الله عنهم، بين عوام المبتدعين ممَّن لا يدعو إلى بدعته وبين من نصّب نفسه داعية للبدعة، مروِّجاً لها، مناضِلاً عنها، فقبلوا رواية الأول، وردوا رواية الآخر.

هـ ـ سوء الظن بالناس

ومن مظاهر التطرف ولوازمه سوء الظن بالآخرين، والنظر إليهم من خلال منظار أسود، يُخفي حسناتهم، في حين يُضخِّم سيئاتهم. الأصل عند المتطرف هو الاتهام، والأصل في الاتهام الإدانة، خلافاً لما تقرره الشرائع والقوانين: إن المتهم بريء حتى تثبت إدانته.

تجد الغلاة دائماً يسارعون إلى سوء الظن والاتهام لأدنى سبب، فلا يلتمسون المعاذير للآخرين، بل يُفتِّشون عن العيوب، ويتقممون الأخطاء، ليضربوا بها الطبل، ويجعلوا من الخطأ خطيئة، ومن الخطيئة كفراً!

وإذا كان هناك قول أو فعل يحتمل وجهين: وجه خير وهداية، ووجه شر وغواية؛ رجَّحوا احتمال الشر على احتمال الخير، خلافاً لما أُثِر عن علماء الأمة من أن الأصل حمل حال المسلم على الصلاح، والعمل على تصحيح أقواله وتصرفاته بقدر الإمكان. وقد كان بعض السلف يقول: إنِّي لألتمس لأخي المعاذير من عذر إلى سبعين، ثم أقول: لعلَّ له عذراً آخر لا أعرفه!

مَن خالف هؤلاء في رأي أو سلوك ـ تبعاً لوجهة نظر عنده ـ اتُّهم في دينه بالمعصية أو الابتداع، أو احتقار السُّنة، أو ما شاء لهم سوء الظن.

فإذا خالفتهم في سُنِّيَّة حمل العصا، أو الأكل على الأرض مثلاً، اتهموك بأنك لا تحترم السنة، أو لا تحب رسول الله، (ﷺ)، بأبي هو وأمي! ولا يقتصر سوء الظن عند هؤلاء على العامة، بل يتعدى إلى الخاصة، وخاصة الخاصة، فلا يكاد ينجو فقيه أو داعية أو مفكر إلا مسَّه شِواظ من اتهام هؤلاء.

فإذا أفتى فقيه بفتوى فيها تيسير على خلق الله، ورفع الحرج عنهم، فهو في نظرهم متهاون بالدين.

وإذا عرض داعية الإسلام عرضاً يلائم ذوق العصر، متكلماً بلسان أهل زمانه ليبين لهم، فهو متهم بالهزيمة النفسية أمام الغرب وحضارة الغرب.. وهكذا.

ولم يقف الاتهام عند الأحياء، بل انتقل إلى الأموات الذين لا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم، فلم يدَعوا شخصية من الشخصيات المرموقة إلا صوَّبوا إليها سهام الاتهام، فهذا ماسوني، وذلك جَهْمي، وآخر معتزلي.

حتى أئمة المذاهب المتبوعة ـ على ما لهم من فضل ومكانة لدى الأمة في عصورها كافة ـ لم يَسْلَموا من ألسنتهم، ومن سوء ظنهم.

بل إن تاريخ الأمة كله ـ بما فيه من علم وثقافة وحضارة ـ قد أصابه من هؤلاء ما أصاب الحاضر وأكثر، فهو عند جماعة تاريخ فتن وصراع على السلطة، وعند آخرين تاريخ جاهلية وكفر، حتى زعم بعضهم أن الأمة كلها قد كفرت بعد القرن الرابع الهجري!

وقديماً قال أحد أسلاف هؤلاء لسيد البشر، (ﷺ)، بعد قسمة قسمها: إن هذه قسمة ما أريد بها وجه الله! اعدل، يا محمد، فإنَّك لم تعدل!

إن ولع هؤلاء بالهدم، لا بالبناء ولع قديم، وغرامهم بانتقاد غيرهم وتزكية أنفسهم شنشنة معروفة، والله تعالى يقول: ﴿**فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى**﴾ (سورة النجم: الآية ٣٢). إن آفة هؤلاء هي سوء الظن المتغلغل في أعماق نفوسهم، ولو رجعوا إلى القرآن والسنة، لوجدوا فيهما ما يغرس في نفس المسلم حسن الظن بعباد الله، فإذا وجد عيباً، ستره ليستره الله في الدنيا والآخرة، وإذا وجد حسنة، أظهرها وأذاعها، ولا تُنسِيه سيئة رآها في مسلم حسناته الأخرى، ما يعلم منها وما لا يعلم.

أجل، إن التعاليم الإسلامية تحذر أشد التحذير من خصلتين:

سوء الظن بالله، وسوء الظن بالناس؛ والله تعالى يقول: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ**﴾ (سورة الحجرات: الآية ١٢)، والنبي، (ﷺ)، يقول: «إيّاكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث» [متفق عليه].

و- السقوط في هاوية التكفير

ويبلغ هذا التطرف غايته حين يُسقط عصمة الآخرين، ويستبيح دماءهم

وأموالهم، ولا يرى لهم حرمة، ولا ذمة. وذلك إنما يكون حين يخوض لجّة التكفير، واتهام جمهور الناس بالخروج من الإسلام، أو عدم الدخول فيه أصلاً، كما هي دعوى بعضهم. وهذا يمثل قمة التطرف الذي يجعل صاحبه في وادٍ، وسائر الأمة في وادٍ آخر.

وهذا ما وقع فيه الخوارج في فجر الإسلام، الذين كانوا من أشد الناس تمسكاً بالشعائر التعبدية، صياماً وقياماً وتلاوة قرآن، ولكنهم أتوا من فساد الفكر، لا من فساد الضمير:

زُيِّن لهم سوء عملهم، فرأوه حسناً، وضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، ومن ثم وصفهم النبي، (ﷺ)، بقوله: «يحقر أحدكم صلاته إلى صلاتهم، وقيامه إلى قيامهم، وقراءته إلى قراءتهم». ومع هذا، قال عنهم: «يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية»[1]، ووصف صلتهم بالقرآن، فقال: «يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم»، وذكر علامتهم المميزة بأنهم «يقتلون أهل الإسلام، ويدَعون أهل الأوثان».

هذه العلامة الأخيرة هي التي جعلت أحد العلماء، حين وقع مرّة في يد بعض الخوارج، فسألوه عن هويته، فقال: مشرك مستجير، يريد أن يسمع كلام الله.

وهنا قالوا له: حق علينا أن نجيرك، ونبلغك مأمنك، وتلَوا قول الله تعالى: **﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾** (سورة التوبة: الآية ٦). بهذه الكلمات نجا «مشرك مستجير»، ولو قال لهم: مسلم، لَقطعوا رأسه!

وما وقع لطائفة الخوارج قديماً وقع لأخلافهم حديثاً، وأعني بهم من سموهم «جماعة التكفير والهجرة».

فهم يُكفِّرون كل من ارتكب معصية وأصر عليها، ولم يتُب منها. وهم يُكفِّرون الحكام؛ لأنهم لم يحكموا بما أنزل الله.

ويُكفِّرون المحكومين؛ لأنهم رضوا بهم، وتابعوهم على الحكم بغير ما أنزل الله.

---

(١) رواه مسلم.

وهم يكفرون علماء الدين وغيرهم؛ لأنهم لم يُكفِّروا الحكام والمحكومين، ومن لم يكفِّر الكافر فهو كافر.

وهم يكفرون كل من عرضوا عليه فكرهم، فلم يقبله، ولم يدخل في ما دخلوا فيه.

ويكفرون كل من قَبِل فكرهم، ولم يدخل في جماعتهم، ويبايع إمامهم.

ومن بايع إمامهم، ودخل في جماعتهم، ثم تراءى له ـ لسبب أو لآخر ـ أن يتركها، فهو مرتد، حلال الدم.

وكل الجماعات الإسلامية الأخرى إذا بلغتها دعوتهم ولم تحلَّ نفسها لتبايع إمامهم، فهي كافرة مارقة.

وكل من أخذ بأقوال الأئمة، أو بالإجماع أو القياس، أو المصلحة المرسلة أو الاستحسان، ونحوها، فهو مشرك كافر.

العصور الإسلامية بعد القرن الرابع الهجري كلها عصور كفر وجاهلية؛ لتقديسها لصنم التقليد المعبود من دون الله! (انظر كتاب **ذكرياتي مع جماعة** المسلمين: التكفير والهجرة، لعبد الرحمن أبو الخير).

وهكذا أسرف هؤلاء في التكفير، فكفَّروا الناس أحياءً وأمواتاً بالجملة. هذا مع أن تكفير المسلم أمر خطير، يترتب عليه حِلُّ دمه وماله، والتفريق بينه وبين زوجه وولده، وقطع ما بينه وبين المسلمين، فلا يرث ولا يورَث ولا يوالي، وإذا مات لا يغسَّل ولا يكفَّن، ولا يصلى عليه، ولا يدفن في مقابر المسلمين.

ولهذا حذّر النبي، (ﷺ)، من الاتهام بالكفر، فشدد التحذير، ففي الحديث الصحيح: «من قال لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما». فما لم يكن الآخر كافراً بيقين، فستُرد التهمة على من قالها، ويبوء بها، وفي هذا خطر جسيم.

وقد صح من حديث أسامة بن زيد أن من قال: «لا إله إلا الله»، فقد دخل في الإسلام، وعَصَمَتْ دمَهُ ومَالَهُ. وإن قالها خوفاً أو تعوذاً من السيف، فحسابه على الله، ولنا الظاهر. ولهذا أنكر النبي، (ﷺ)، غاية الإنكار على أسامة حين قتل الرجل في المعركة بعد أن نطق بالشهادة، وقال: قتلته بعد أن قال: لا إله إلا الله؟ قال: إنما قالها تعوذاً من السيف! قال: هلا شققت قلبه؟ ما تصنع بـ «لا إله إلا الله»؟! قال

أسامة: «فما زال يكررها حتى تمنيت أني أسلمت يومئذٍ».

ومن دخل الإسلام بيقين، لا يجوز إخراجه منه إلا بيقين مثله، فاليقين لا يزول بالشك، والمعاصي لا تُخرِجِ المسلم من الإسلام، حتى الكبائر منها كالقتل، والزنى، وشرب الخمر؛ ما لم يَستخِفَّ بحكم الله فيها، أو يرده ويرفضه.

ولهذا أثبت القرآن الأخوة الدينية بين القاتل المتعمد وولي المقتول المسلم، بقوله: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ (سورة البقرة: الآية ١٧٨). وقال النبي، (ﷺ)، لمن لعن الشارب الذي عوقب في الخمر أكثر من مرة: «لا تلعنه، فإنه يحب الله ورسوله».

وفاوتت الشريعة بين عقوبة القتل والزنى والسكر، ولو كانت كلها كفراً، لَعوقب الجميع عقوبة المرتد.

وكل الشبهات التي استند إليها الغلاة في التكفير مردودة بالمحكَمات البينات من كتاب الله وسنة رسوله، (ﷺ)، وهو فكر فرغت منه الأمة منذ قرون، فجاء هؤلاء، يجددونه، وهيهات!

الفصل الثالث والعشرون

محمد أركون ـــ كيف نعقل الإسلام في وقتنا الحاضر؟

حاز محمد أركون (الذي وُلد بالجزائر عام ١٩٢٨م) على درجة الدكتوراه من جامعة السوربون في باريس، وعُين في الجامعة نفسها أستاذاً في الفكر الإسلامي عام ١٩٦٣م. وقد حاول أركون، خلال سلسلة من الأعمال الكتابية، كان أولها في مطلع السبعينيات، أن يعيد صياغة تأويل الإسلام من خلال استخدام مناهج اجتماعية وعلمية معاصرة، خصوصاً المناهج اللغوية منها. «وهو واحد من أكثر الليبراليين المسلمين وضوحاً في عرض أعمالهم»[١]. «وقد شرع أركون في إطلاق حملة فكرية عنيفة»[٢] ضد المتطرفين الإسلاميين عن طريق المناظرات؛ داعياً إلى وجود التعددية في الإسلام، والقبول بوجود تفسيرات متعددة للنصوص المقدسة، بالإضافة إلى وجود منهج لخلق وعي ذاتي أكثر للتفسير الخاص بالفرد[٣]. ويعدّ الفصل التالي بمنزلة مقدمة وملخص لأحد

---

(١) انظر: Wm, Montgomery Watt, "A Contemporary Muslim Thinker," *The Scottish Journal of Religion Studies*, volume 6, number 1, Spring 1985, pp. 5 -10.

(٢) انظر: Fedwa Malti-Douglas, "Arkoun, Mohammed," in John L. Esposito, editor, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), volume 1, pp. 139-140.

(٣) انـــظــر: Robert D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1997), PP. 143-174. Among Arkoun's Works are: *Lectures du Coran* (Readings From the Qur'an) (Paris: G. P. Maisonneuve et Larose, 1982); *Pour une critique de raison Islamique* (For a Critique of Islamic Reason) (Paris: G. P. Maisonneuve et Larose, 1984); *L' Islam: Morale et Politique* (Islam: Morals and Politics) (Paris: UNESCO and Desclee de Brouwer, 1986); and *Ouvertures sur l' Islam* Translated by Robert D. Lee, as Rethinking Islam (Boulder, Colo.: Westview Press, 1994).

أعمال أركون، كما يعد أسلوبه أكثر سهولة من كتابه الأصلي المطبوع باللغة الفرنسية.

يقول تعالى: ﴿**أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَماً وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلا تَكُونَنَّ مِنَ الـمُمْتَرِينَ * وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**﴾ (سورة الأنعام: الآيتان ١١٤ و١١٥).

في الوقت الذي يمتلك الإسلام مكانة تاريخية عظيمة لنا جميعاً، نجد أن إدراكنا لمثل هذه الظاهرة غير كافٍ، فهناك حاجة ملحة للتشجيع والمبادرة بإيجاد فكر جريء وحر ومثمر عن الإسلام المعاصر. وقد احتكرت الظاهرة المسماة بالسلفية الإسلامية الحديث عن الإسلام. علاوة على ذلك، لم يُعِر العلماء الاجتماعيون لظاهرة «الإسلام الصامت» أدنى اهتمام، وأعني بذلك الإسلام الذي ينتهجه المؤمنون الحقيقيون، الذين أعطَوا اهتماماً للعلاقة الدينية بالإله الأعظم أكثر من اهتمامهم بالمظاهر الحماسية للحركات السياسية. وأنا أشير في هذا المقام إلى الإسلام الذي ينتهجه المفكرون والمثقفون الذين يواجهون مشكلات عصيبة في إدخال أسلوبهم النقدي في إطار الحياة الاجتماعية والثقافية، التي تسيطر عليها مذاهب متعصبة في الوقت الحاضر.

ولا يُعدّ طموحي الخاص كمفكر إسلامي نتيجة لدراستي الأكاديمية، بل إنه متأصل في خبرتي الشخصية. ومن الجدير بالذكر أني قد التحقت بالمدرسة الثانوية في مدينة وهران، وبعد ذلك التحقت بالجامعة في العاصمة الجزائرية. وكان ذلك أثناء الاستعمار الفرنسي للجزائر، وكنت آنذاك، ومثل كل الجزائريين، أُصدَم من المواجهات الحادة والعنيفة بين كل من الثقافة واللغة التي يفرضها علينا الاحتلال الفرنسي وبين ثقافتي الجزائرية (فأنا أتحدث اللغتين البربرية والعربية). وعندما كنت أستمع إلى المحاضرات عن الإسلام في جامعة الجزائر كنت ـ مثل الآخرين ـ مصاباً بالإحباط بسبب الشح الفكري للمحاضرة، خصوصاً في الوقت الذي ظهرت فيه قضايا شائكة في المجتمع الجزائري في الفترة ما بين ١٩٥٠ و١٩٥٤م؛ فقد كانت حركة التحرير الوطنية تناضل ضد مزاعم المستعمِر من أجل تقديم حضارة حديثة مبنية على أسس الهوية العربية والإسلامية للجزائر. ونتيجة لهذا النضال العنيف، فقد

عزمت على أن أبحث في قضيتين وهما: ١ ـ أن أتفهم الهوية العربية والإسلامية التي تتزعمها الحركة الوطنية، ٢ ـ وأن أحدد إلى أي مدى يمكن أن آخذ في الاعتبار الحضارة الحديثة ـ التي تقدمها السلطة الاستعمارية ـ على أنها حضارة عالمية.

وتُعدّ هاتان القضيتان أساس المخاوف النفسية التي تشغل نفسي. وبما أني كنت عالماً وأستاذاً في جامعة السوربون منذ عام ١٩٦١م، فلم يتوقف فضولي أبداً عند هذا الاجتهاد، وقد بذلت مجهودي الثقافي في البحث عن إجابات ملائمة للقضيتين السابقتين. وفي الوقت نفسه، فإن هذا يفسر منهجي ونظريتي المعرفية. فعلى حد علمي، كمؤرخ للفكر الإسلامي، هناك مساحة ثقافية واحدة تمتد من الهند شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً. ومما لا شك فيه أن هذه المساحة ستكون غنية بالتنوع اللغوي والثقافي الموجود فيها. وهذه المساحة أيضاً قد تأثرت بوجود تراثين محوريين في التفكير: أولهما هو الثقافة القديمة الموجودة في الشرق الأوسط، والتي لها حيّز خاص بالفكر الإغريقي القديم، وثانيهما هو التوحيد الذي جاء به الأنبياء. وقد تعلمت أن أستكشف عن الإسلام في تلك المساحة الشاسعة والغنية والمعقدة، ولهذا السبب، أنا لست مرتاحاً للعنوان الإنكليزي الذي فُرِضَ عليَّ لهذه المحاضرة. فللأسف، لم أجد ترجمة مناسبة من الفرنسية لهذه المحاضرة، والتي تسمى (Penser l' Islam)، وترجمتها للعربية هي «كيف نعقل الإسلام؟». فتلك الجملة (Penser l' Islam) تعطي الحرية لاستخدام المنطق الذي يهدف إلى توضيح رؤية جديدة ومتماسكة للإسلام، والتي تندمج مع المواقف الجديدة التي يواجهها كل من المجتمع والعناصر التي تعيش داخل التراث الإسلامي. وفي هذا السياق، أود أن أؤكد على مفهوم الحرية. أما بالنسبة الى العنوان الإنكليزي لمحاضرتي، وهو (Rethinking Islam)، والتي ستعني أني أعيد صياغة الموقف المشهور للحركة الإصلاحية ـ وهو فكر إصلاحي ظهر منذ القرن التاسع عشر، عن طريق المذهب السلفي (السلفيون تعني لغةً هم من اتَّبع نهج السلف الصالح). وهنا أريد أن أتفادى عقد أية مقارنة بين كل من المنظور الحديث للفكر النقدي المتطرف الذي ينطبق على أي موضوع وبين الفكر الإصلاحي الذي يُعد، في التراث الإسلامي، منهجاً اجتهادياً يقلّ، أو يكثر، اختلاطه بالمواقف التاريخية في حل المشاكل التي تتعلق بوجهة النظر الدينية.

وأنا شخصيّاً أحبذ المنهج التاريخي، بكل ما فيه من إسهابات فضولية في

الوقت الحاضر، والسبب هو أنه يشمل دراسة المعرفة الأسطورية التي لا تقتصر على العقلية البدائية التي عفى عليها الزمن، طبقاً للتعريفات التي ذكرها الوضعيون في مذهب التاريخانية منذ القرن التاسع عشر. ولكن على النقيض، فإن المسعى الفكري الرئيس الذي يقدمه الفكر الإسلامي، أو أي فكر متعلق بدين آخر لا يهدف إلا إلى تقييم، عن طريق استخدام منظور جديد من النظرية المعرفية، الصفات والتعقيدات الخاصة بأنظمة المعرفة ـ بفرعيها التاريخي والأسطوري. ويمكن حتى أن أقول إن كلا الفرعين ما زالا في تفاعل وترابط في منهجنا في التفكير الحديث، حتى بعد مرور ثلاثمائة عام على الأقل على مذهبَي العقلية والتاريخانية. ولا يوجد هناك حاجة لتأكيد فكرة أن التفكير في الإسلام الموجود في الوقت المعاصر هو مهمة عاجلة ومهمة، أكثر من كل المناقشات الدراسية للاستشراق، والهدف الأسمى من مثل هذا العمل هو تطوير إستراتيجية جديدة في النظرية المعرفية من أجل تحقيق دراسة مقارنة للثقافات المختلفة، من خلال الحذو بالمثال الذي وضعه الإسلام على أنه دين وإطار اجتماعي وتاريخي. وتؤكد جميع المهاترات التي تم توجيهها في الآونة الأخيرة ضد الاستشراق، تأكيداً واضحاً أن ما يسمى بالمعرفة الحديثة قد بقيت بعيدة كل البعد عن أيِ دراسة خاصة بالنظرية المعرفية، والتي تهدف إلى تحرير الإسلام من الـمُسَلَّمات الجوهرية والثابتة من الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) التقليدية. فيفترض أن الإسلام ـ في مثل تلك المناقشات ـ هو نظام من الأفكار والمعتقدات واللامعتقدات، ويوصف أيضاً على أنه خاص وثابت وغير قابل للتغير، الذي قد يكون أسمى أو أدنى (طبقاً لمعايير المسلمين وغير المسلمين) من النظام الغربي (أو المسيحي). وقد حان الوقت للتوقف عن المواجهات التي لا صلة لها بالموضوع بين منهجين عقائديين، ألا وهما: المزاعم العقائدية للمؤمنين، والمهاترات المذهبية للأشخاص الوضعيين في المذهب العقلي. ومن الجدير بالذكر أن دراسة الدين، على وجه الخصوص، فيها ما فيها من العوائق التي وضعتها الإيضاحات والطرق الجامدة، والتي هي موروثة من الميتافيزيقا التقليدية والقديمة. وقد جمع تاريخ الدين حقائق ومواصفات عن أديان عديدة، ولكن الدين على أنه بُعد عالمي للوجود البشري، فهو بذلك لم يأتِ من منظور قريب من النظرية المعرفية. ويظهر الضعف الموجود في الفكر الحديث على نحو أكثر وضوحاً في الأدب الخاص بالأديان السماوية، الذي يمكن وصفه على أنه غير كافٍ وتقليدي، كما يصفه أحياناً أخرى، على أنه أدب

جدلي، يوجد في مهاترات، كما سنبينه لاحقاً.

ونتيجة لجميع الأسباب آنفة الذكر، نجد أنه من الضروري أن نزيح بعيداً تلك العقبات التي توجد في الأدب الإسلامي والأدب الاستشراقي الذي يتحدث عن الإسلام، كما أنه من الضروري أن نكرس اهتماماً أكثر في جامعاتنا، لتعليم ودراسة التاريخ، ليس على أنه مجرد روايات للحقائق في الماضي، ولكن على أنه أنثروبولوجيا للماضي. وأنا أصر على اتباع المنهج التاريخي والاجتماعي والأنتروبولوجي، ولا أنكر في الوقت نفسه أهمية المنهج العقائدي والفلسفي، ولكن أقول إنهما يحتاجان إلى أن يتم إثراؤهما عن طريق تدعيمهما بالمواقف الاجتماعية والتاريخية الواقعية، التي مارسها الإسلام على مر العصور. وتُعد نظريتي واحدة من النظريات التفكيكية، ذلك لأننا، ولعدة قرون، نجد أن الأديان قد هيمنت على وجهات نظر عالمية مختلفة ومعقدة، أو ما يعرف بالألمانية بمصطلح (Weltanschauungen). وخلال هذه الهيمنة، كان يُنظَر إلى جميع الحقائق، أو الحكم عليها أو تصنيفها، أو قبولها أو رفضها من دون إمكانية مراجعة العملية العقلية التاريخية التي أدت إلى وجود وجهة النظر العالمية هذه. وتُعد إستراتيجية التفكيك هذه ممكنة فقط من خلال نظرية المعرفة الحديثة والناقدة. وهذا لأن المنطق بحاجة إلى تحريره من علم الوجود، والفلسفة المتعالية، ومذهب جوهرية المادة الذين كانوا بمثابة سجن له، لا سيما للتفاصيل العقائدية المتنوعة الموجودة في المنطق والميتافيزيقا الإغريقية.

لذلك، تقديم مشروع التفكير في الإسلام المعاصر لا يمكن تحقيقه ـ إذا أمكن ـ من دون فِرَق نشطة من المفكرين والكُتَّاب والفنانين، والعلماء والسياسيين، والمنتجين الاقتصاديين. وأنا على وعي تام بأن مناهج التفكير المتأصلة منذ أمد بعيد لا يمكن تغييرها أو مراجعتها من خلال مجموعة قليلة من المقالات والاقتراحات التي يقدمها بعض الأفراد؛ ولكني على يقين بأن الأفكار لها قوتها وحياتها الخاصة. ويُمكن بعضاً من هذه الأفكار ـ على الأقل ـ أن يعيش ويخترق جدران العقائد، والمذاهب المهيمنة التي يصعب التحكّم فيها.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن: من أين يمكن أن نبدأ في ظل وجود مثل تلك الظروف؟ وأين هو ذلك الرأي المنضبط والمذهب المقبول الذي يمكن أن يعبّر

عن إسلام يمكن دمجه في عقليتنا الحديثة والعلمية، وفي الوقت نفسه يمكن إدخاله في الخبرة الدينية للمسلمين؟ بعبارة أخرى، هل من الممكن إعادة صياغة وجهة النظر الحديثة للإسلام، التي يمكن أن يكون لها التأثير نفسه على المجتمع، باعتبارها مثل كتاب **الرسالة** للإمام (أبو عبد الله محمد بن إدريس) الشافعي (الذي وُلد عام٧٦٧م، وتُوفي عام ٨٢٠م)، أو مثل كتاب **إحياء علوم الدين** للإمام (أبو حامد محمد) الغزالي (الذي وُلد عام ١٠٥٨م، وتُوفي عام ١١١١م)؟ والسبب الذي دفعني إلى ذكر مثل هذين الكتابين العظيمين هو أنهما قدما مبادرة فكرية تشبه تلك التي أعرضها شخصيّاً. وأعني بذلك تلك التي تتضمن، كما سبق وأن فعل، كل من الإمامين الشافعي والغزالي، قواعد جديدة، ومعرفة جديدة، ونظرة جديدة تاريخية للإسلام على أنه وجهة نظر روحية وتاريخية للوجود البشري.

وبالفعل، دشنت هذا العمل عن طريق مقال كتبته عام ١٩٦٩م، طرحت فيه سؤالاً ينص على «كيف تقرأ القرآن؟» ومن الضروري أن يبدأ الفرد بالقرآن ـ وذلك لأن كل شيء قد بدأ عن طريق ما أسميه بـ «تجربة المدينة» بما فيها من اتصال بالقرآن عن طريق الوحي والعملية التاريخية عبر الفئة الاجتماعية، التي كانت تُسمى بالمؤمنين، والتي ظهرت وهيمنت على باقي الفئات الأخرى، وهم المنافقون والكافرون والمشركون. ومن الجدير بالذكر أنه، ولأول مرة في تاريخ تفسير القرآن، خرجت بهذه المسألة الحاسمة لقراءة النصوص طبقاً لمعايير النظرية المعرفية الجديدة، والتي يقدمها علماء اللغة وعلماء الإشارة. وعندما طبقت تلك النظرية المعرفية على النص الموجود في سورة الفاتحة، جاءني الرد المتوقع بأن هذه المقالة لا تحتوي على شيء جديد، وقد شرحت كل شيء وفسرته تفسيراً بارعاً في كتب التفسير التراثية. وهناك أيضاً بعض المقالات التي جمعتها في كتابي *Lectures du Coran*، ومعناه بالعربية «محاضرات أو دروس في القرآن»، إلا أنها لم تلقَ أي إعجاب سواء من بين المستشرقين أو من بين المسلمين الذي يتحدثون الفرنسية. وقد ذكرت مثل تلك الحادثة في هذا السياق؛ لأنها تبين بياناً واضحاً مفهوم النظرية المعرفية.

وقد استخدمت بالفعل بعض القواعد النحوية والبلاغية، التي أخذتها من بعض كتب التراث في التفسير. ولكن على الرغم من ذلك، يختلف مفهوم النظرية المعرفية في التحليل اللغوي تماماً عن المسلمات العقائدية التي تُقبَل من دون نقاش في

جميع أساليب التفكير، سواء أكان إسلاميّاً أو مسيحيّاً أو يهوديّاً. وهذا ما سيتم توضيحه في التحليل التالي.

ولن أطيل أكثر من هذا في التأكيد على الأهمية الحاسمة أن يعيد علماء اللغة وعلماء الإشارة، التفكير في الحالة المعرفية الخاصة بالخطاب الديني. بل بالأحرى، أرغب في تأكيد الآراء المتنوعة، التي تم تحديثها بالفعل في العديد من مقالاتي، التي جمعتها في كتابي المسمى بـ *Critique de la raison Islamique*[(٤)]، ومعناه بالعربية «نقد المنطق الإسلامي». وفي هذا السياق، سوف أتعرض للنقاط التالية:

١ ـ وسائل التفكير الجديد.

٢ ـ طرق التفكير.

٣ ـ من غير الممكن تصوّره، إلى الممكن تصوره.

٤ ـ مجتمعات أهل الكتاب.

٥ ـ إستراتيجية التفكيك.

٦ ـ الوحي والتاريخ.

وهناك أيضاً العديد من المشاكل التي يتعيّن نفض الغبار عنها، والشروع في حلها، وذلك لأن الإسلام قد ضبط قواعد لكل نواحي الحياة، سواء للفرد أو للجماعة. ولكن ما أريده هنا، هو الإشارة إلى الاتجاه العام في التفكير، والظروف الرئيسة الضرورية التي تسمح بممارسة الاجتهاد الذي يعترف به كل من المسلمين وعلماء العصر الحديث.

١ ـ وسائل للتفكير الجديد

إن تأريخ حقب الفكر والأدب قد فرضته الأحداث السياسية التي ظهرت في تلك الحقب. ونحن نتحدث في هذا السياق عن كل من الخلافة الأموية (التي امتدت من عام ٦٦١م وحتى عام ٧٥٠م)، والخلافة العباسية (التي امتدت من عام ٧٥٠م وحتى عام ١٢٥٨م)، والخلافة العثمانية (التي امتدت من عام ١٥٨١م وحتى

---

(٤) انظر: *Critique de la raison Islamique* (Paris, France: Maisonneuve- Larose, 1984)

عام ١٩٢٤م). ولكن على الرغم من ذلك، هناك معايير أكثر تنويراً يمكننا استخدامها لمساعدتنا في تمييز فترات الانتقال في تاريخ الفكر. ويتعيّن علينا ألا نَغفل عن الثغرات التي أثَّرت في الإطار العام للمفاهيم، الذي تم العمل به في المساحة الثقافية التي كانت موجودة في تلك الفترات. ومن الجدير بالذكر أن مفاهيم المنطق والعلم المستخدَمة في القرآن الكريم لا تتشابه مع المفاهيم التي طورها الفلاسفة في وقت لاحق، والتي كانت تعتمد على مدرستَي أفلاطون وأرسطو. وبالرغم من ذلك، يستمر استخدام المفاهيم المذكورة في الخطاب القرآني في الوقت الحالي، سواء بدقة أكثر أو أقل، وذلك لأن الـ «معارف» التي قدمها القرآن لم يُعَدِ النظر فيها من الناحية الفكرية.

وبالحديث عن تلك المعارف، فهي تعدّ أفضل معيار لدراسة الفكر، وذلك لأنها تهتم بتركيب الخطاب، الـمُسَلَّمات الضمنية التي تحدد التركيب النحوي الذي يُبنى عليه الخطاب. ومن الضروري أن نكتشف ونحلل تلك الـمُسَلَّمات المفروضة، إذ إن هذا سيجعلنا قادرين على أن نتحكّم في مدى صلاحية النظرية المعرفية لأي خطاب، إلا أنه لم يتمّ تطبيق هذا العمل أبداً في أي خطاب في الفكر الإسلامي(٥)؛ مما يجعلني مُلزَماً بالتأكيد في هذا السياق على العلم الجديد المفروض في شبكة المفاهيم التي تُستخدَم في العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ أواخر فترة الستينيات.

على سبيل المثال، من غير الممكن استخدام مصطلح «مشكلة الله» في اللغة العربية، وأن أضيف إلى الله تعالى كلمة مشكلة؛ وذلك لأنه لا يمكن اعتباره، سبحانه وتعالى، على أنه إشكالية، فهو معروف وموصوف بما يليق به في القرآن الكريم. وما على الإنسان إلا أن يتأمل ويتفكر، ويطيع ما أوحاه الله تعالى عن نفسه وبكلماته. أما عن النقاش التقليدي للصفات، فلم تقبله المذاهب كافة؛ ولكن في نهاية المطاف، يتم اتخاذ تلك الصفات على أنها أسماء الله الحسنى، ولكن تُرفض على

---

(٥) للاطلاع على تفاصيل أكثر، أقترح أن ترجع لمقالتي:

"Logocentrisme et verité religieuse selon Abu al- Hasan al- 'Amiri" in *Essais sur la pensée Islamique* (Paris, France: Maisonneuve-Larose, third edition, 1984) (سلطة العقل المركزية والحقيقة الدينية طبقاً لمعايير «أبي الحسن العميري» في سلسلة مقالات عن الفكر الإسلامي، وقد نُشِرت بالفرنسية).

أنها مواضيع للتساؤل الفكري.

وهذا يعني أن جميع الثقافات والأنظمة الخاصة بالفكر، والمتعلقة بالمشركين أو الملحدين، أو عصر الجاهلية، أو المجتمعات العلمانية الحديثة قد تم الحفاظ عليها على أنها في نطاق الأمور التي لا يمكن تصورها. ومن ثم، فقد بقيت على أنها أمور لا يمكن التفكير فيها في نطاق الفكر الإسلامي التقليدي، أو الذي يمكن تصوره. ونجد أن الدور التاريخي الذي لعبته دراسة تاريخ العصور الوسطى في بدء الأفكار الحديثة للفكر الحر، والتحليل الحر للواقع في المجتمعات الأوروبية منذ القرن السادس عشر، هو دور بارز. وبناءً على هذا الرابط، يمكننا أن نفهم الفجوة الفكرية بين الفكر الإسلامي التقليدي والفكر الغربي العلماني(٦).

ومن الجدير بالذكر أن مصطلحات مثل تراث وسلف، وأسطورة وسلطة، وتاريخية لم يكن لها أي تصور نسبي في المجتمعات العربية. ويعد مصطلح أسطورة (الذي يُجمَع على أساطير) مضلِّلاً، وذلك لأن القرآن الكريم قد استخدم هذا المصطلح في التعبير عن القصص والروايات الزائفة المتعلقة بـ «الخرافات التي سادت لدى الشعوب القديمة»، وأن هذه الأساطير هي المصطلح المضاد لمصطلح القصص الحق أو أحسن القصص، والتي ذكرها الله تعالى في القرآن؛ بيد أن مفهوم مصطلح الأساطير يتعلق بمدلول القصص أقرب من كونه أسطورة، وذلك طبقاً لمعايير علم الأنثروبولوجيا المعاصر. ولكن على الرغم من ذلك، نجد أنه حتى علم الأنثروبولوجيا لم يوضح الاختلاف، حتى الآن، بين كل من مصطلح الأسطورة ومصطلح الميثولوجيا (علم الأساطير)، وبين مصطلح الغموض ومصطلح الأسطرة. كما أنه لم يبين الاختلاف في العلاقة الدلالية للألفاظ بين الأسطورة والرمز، وأيضاً لم يوضح دور الاستعارة في كل من الخطاب الأسطوري والرمزي.

فنحن ما زلنا ننتهج هذه المفاهيم ونستخدمها مع نظام وضعي عقلاني للتعريفات، تماماً كما فعل القرآن مع ما أسماه «أساطير الأولين». ولكن على الرغم من ذلك، فإن القرآن قد أنتج بديلاً رمزيّاً للكيانات الأسطورية والرمزية الخاصة بالثقافات القديمة التي كانت موجودة في الشرق الأوسط. أما بالنسبة إلى أصحاب

---

(٦) انظر: Marc Auge, *Genie du Paganisme* (Paris: Gallimard, 1982). (جذور الوثنية).

المذاهب العقلية، فهم ينتقدون الرموز والأساطير، ويضعون تصوراً علمياً كبديل لها. فعلى الرغم من تاريخنا الطويل، نكتشف أننا لا نجد أي نظرية للترميز، ولا حتى تصوراً واضحاً عن معنى الاستعارة يمكننا من خلاله قراءة النصوص الدينية بمنظور جماعي. ومن الجدير بالذكر أن التقاليد الدينية من أهم المشاكل التي يتعيّن علينا أن نعيد التفكير فيها في الوقت الحالي. وذلك للأسباب التالية: أولاً، من المعروف أن الأديان أسطورية ورمزية، وعبارة عن طقوس وطرق للكينونة والتفكير والمعرفة. وقد تم تصور هذه الطرق وتوصيلها للمجتمعات التي كانت لا تزال الثقافات الشفوية، وليست الثقافات المكتوبة، تهيمن عليها. وقد ساهمت كل من الأديان الكتابية، والتي تعتمد على كتاب مقدس في عمل تغيير حاسم نتج عنه وجود تأثيرات بعيدة المدى على طبيعة ومهام الدين نفسه. فعلى سبيل المثال، نجد أن كلّاً من الدين المسيحي والدين الإسلامي (أكثر من الديانة اليهودية حتى إنشاء دولة إسرائيل) قد أصبحا مذاهبين رسميين تتبعهما دول مركزية، والتي نتج عنها وجود علم التاريخ، ووجود الأرشيف.

وليس هناك أي إمكانية في الوقت الحاضر لإعادة النظر في التقاليد الدينية دون تفريق واعٍ بين كل من البعد الأسطوري المرتبط بالثقافات الكلامية وبين مهام المذاهب الرسمية للدين. ويجب أن نعود إلى تلك النقطة؛ لأنها طريقة دائمة في التفكير بأن الدين أُرسل عن طريق وحي، وأن كلّاً من الأنشطة الاجتماعية والثقافية والسياسية قد تم الإبقاء عليها.

ننتقل الآن بالحديث عن مفهومي التراث والسلف، فنجد أنهما أيضاً من المفاهيم التي لم يتم تصورها، كما لم يتم تفصيلها في الفكر الإسلامي التقليدي، فقد تم اختزال مفهوم التراث على بعض النصوص «الموثَّقة والصحيحة»، والتي يتم الاعتراف بها في كل مجتمع، سواء أكان مجتمعاً شيعيّاً أو سُنِّيّاً، أو من الخوارج. فإذا أضفنا القرآن والسنة إلى المنهجية التي تم استخدامها لاستنباط الشريعة، وإلى كيان الشريعة من قِبَل المذاهب المتعددة، فسنحصل في نهاية المطاف على تقسيمات ثانوية لثلاثة محاور للتقاليد الإسلامية. وقد حاولت من قبلُ أن أقدم مفهوماً يعبر عن التقاليد الدقيقة التي طورتها المواجهات الحديثة والحاسمة من كل التكتلات الموجودة في كل المجتمعات، بغض النظر عن الحدود التقليدية التي تجاوزها أئمة التراث، مثل الإمام (محمد بن إسماعيل) البخاري (الذي وُلد عام ٨١٠م، وتوفي عام

٨٧٠م)، والإمام مسلم بن الحجاج (الذي وُلد عام ٨٢١م، وتُوفي عام ٨٧٥م)؛ وهذا بالنسبة إلى المجتمع السُّنِّي. أما بالنسبة إلى فرقة الشيعة المعروفة بالإمامية، فنجد أن من أئمتهم (أبو جعفر محمد بن يعقوب) الكليني (الذي تُوفي ٩٤٠م)، والإمام (أبو جعفر محمد) ابن بابويه (الذي وُلد عام ٩٢٣م، وتُوفي عام ٩٩١م)، والإمام محمد بن الحسن الطوسي (الذي وُلد عام ٩٩٥م، وتُوفي عام ١٠٦٧م). وبالنسبة إلى الخوارج، فهناك الإمام (عبد الله) ابن عباد (القرن السابع الميلادي) وآخرون. والجدير بالذكر أن هذا المفهوم قد تم استخدامه في الثورة الإيرانية، ولكنه استُخدم على أنه وسيلة مذهبية لتحقيق الوحدة السياسية للأمة. أما بالنسبة إلى المناظرات التاريخية للمدونات، والتفصيل النظري لخلق علم جديد ومتماسك لأصول الفقه وأصول الدين، فما زالت واجبات لم يتم التنقيب عنها مع أنها مهام ضرورية.

فبالنظر إلى ما وراء المفهوم الدال على التقليد الدقيق، الذي يعتمد على تعريف جديد للأصول، فهناك مفهوم للتقليد، الذي يستخدمه علم الأنثروبولوجيا في الوقت الحالي، وهو مجموعة العادات والقوانين والمؤسسات، والعقائد والطقوس، والقيم الثقافية، التي تشكل الهوية الخاصة بكل فئة عِرْقية تتحدث لغة معيّنة. وقد اندمج هذا المستوى من التراث اندماجاً جزئيّاً مع الشريعة تحت مسمى العُرْف أو العمل (مثل كتاب **العمل الفاسي** لأبي يزيد الفاسي)، وهذا العُرف أو ذاك العمل يهيمن عليه ويتحكّم في شرعيته منهجية أصولية وضعها الفقهاء. وهذا الجانب من جوانب التراث يمكن التعبير عنه على أنه تقليد (الجمع تقاليد، وهو التأسي بمنهج أئمة الدين السابقين)، ولكن بالنسبة إلى مصطلح التقليد الدقيق، يمكن التعبير عنه بكلمة سُنَّة، وهذا فقط إذا تم إعادة توضيحها على المنظور الذي ذكرته سابقاً.

وعلى نحو مشابه، فإن مصطلح سلف يشير إلى قيمتين، فهو بالنسبة إلى المؤمنين تعبير موثوق، يطلق على الدين، على النهج الذي علمه السلف الصالح، وأدب «السلف» الذي يُصوِّر الفئات المتعارضة على أنها فِرَق. وطبقاً لمعايير المؤرخين، فإن مصطلح «السلفي» يُطلَق على الاستخدام المذهبي للدين من قِبل الفئات المتنافسة في المجال السياسي نفسه، مثل أهل السنة الذين يدعمون الخلافة، والتي أصبحت شريعة بعد ذلك من قِبَل الفقهاء، ويسمون أنفسهم «أهل السنة والجماعة». أما باقي الفرق الأخرى، فقد تم تسميتهم بأسماء سجالية وغير لائقة؛ مثل: الشيعة الروافض، والخوارج، والباطنية (من فرقة الإسماعيلية). أما بالنسبة إلى

الفرقة الشيعية المعروفة باسم الإمامية، فيطلقون على أنفسهم «أهل العصمة والعدالة»، وهم يشيرون بذلك إلى سلف خاص بهم مُعارِض للسلف الخاص بأهل السنة.

ولم يكن هناك أي اجتهاد لفصل السلف باعتباره مسعى أيديولوجيّاً متعصباً، وهو وسيلة للتشريع للدولة و«القيم» التي تفرضها تلك الدولة، من الدين، على أنه منهج للإنسان ليكتشف الذات المطلقة. وهذه مهمة أخرى يجب تنفيذها في مشروعنا الحديث من إعادة التفكير في الإسلام والأديان الأخرى كذلك.

٢ ـ طرق التفكير

في هذا الصدد، أرغب في أن أوضح وأبيّن أوجه الاختلاف بين طريقتي التفكير اللتين يتبعهما المفكرون المسلمون على أنهما انطباع للحداثة الفكرية في مجتمعاتهم (وليس فقط في عملية الفكر)، ألا وهي منذ بداية النهضة في القرن التاسع عشر. ولست بحاجة إلى أن أؤكد على الميول المشهورة التي ينتهجها الإصلاحيون السلفيون الذين كان من أولهم الإمام جمال الدين الأفغاني (الذي وُلد عام ١٨٣٨م، وتُوفي عام ١٨٩٧م)، والإمام محمد عبده (الذي وُلد عام ١٨٤٩م، وتُوفي عام ١٩٠٥م). فمنذ وفاة الرسول، كان ما أسميه بالطريقة الإصلاحية في التفكير، هي الشيء الوحيد الذي ميز الفكر الإسلامي. وينقسم المبدأ الشائع بين كل المفكرين المسلمين، وأعني بهم العلماء المجتهدين، وكذلك الحال أيضاً بالنسبة إلى المؤرخين الذي انتهجوا الإطار العقائدي، الذي فرضه تقسيم التاريخ، إلى جزأين اثنين ـ قبل، وبعد الهجرة (من مكة إلى المدينة عام ٦٢٢م)، إضافةً إلى تقسيم التاريخ الميلادي إلى قبل ميلاد وبعد ميلاد المسيح. وينصّ هذا المبدأ على أن جميع الحقائق السماوية السامية قد تم إبلاغها إلى البشر نظريّاً عن طريق الوحي، وعمليّاً عن طريق أمثلة حسية من حياة الرسول، عن طريق مبادراته التاريخية في المدينة. وهناك قدوة محددة لجميع الأعمال التاريخية التامة للبشرية بأكملها، وليس للمسلمين وحسب. فجميع الفئات في كل العصور، وكل البيئات الاجتماعية والثقافية، مُلزَمون بالعودة إلى تلك القدوة من أجل أن يَسْمُوا بروحانياتهم، وأن يصلوا إلى مرحلة الكمال التي كان خير مثال لها الرسول الكريم وأصحابه، والتابعون من الجيل الأول للمسلمين، الذين يطلق عليهم السلف الصالح.

وقد تبنّى هذه الفكرة بإخلاص البرنامج الخاص بالمعهد العالمي للفكر

الإسلامي (الذي تأسس عام ١٩٨١م في عاصمة الولايات المتحدة واشنطن، الذي يهدف إلى إصلاح وتطوير الفكر الإسلامي). وقد نص المنشور الخاص بالمعهد، الذي نُشر في المؤتمر العالمي عن أسلمة المعرفة على أنه «لا يمكن للعقل البشري وحده، بما يعوقه من حدود، أن يدرك شمولية الأمور». وهذا يعني أن هناك «إطار عمل إسلامي» دائم الصلاحية، وخالداً في سموه وصدقيته، وأنه عالمي. وفي هذا الإطار، يجب على كل أنشطة البشر والمبادرات التي يقومون بها أن يتم التحكّم فيها، وأن تندمج اندماجاً صحيحاً. فبما أن إطار العمل الإسلامي هو جزء من «التشريع الإسلامي»، إذن، فعلى المرء أن يرجع إلى الوقت الذي كان يتم فيه ممارسة الحق وتنفيذه بطريقتين: أولاهما، عن طريق الاقتداء بالرسول في المدينة والوحي الذي كان يوحى إليه، وثانيتهما، هي ما كان يتم الاعتراف به من قِبَل العلماء المجتهدين الذين استنبطوا الشريعة استنباطاً سليماً عن طريق اتباع قواعد للاجتهاد السليم.

وفي الوقت نفسه، تعتبر تلك منهجية، ونظرية علمية، ونظرية تاريخية، فهي بالفعل نظرية فكرية فعالة، وقد تم استخدامها والحفاظ عليها من قِبَل الأجيال المختلفة من المسلمين منذ بداية النزاع على السلطة والحكم الذي ظهر في داخل المجتمع. وقد جاءت تلك النظرية طبقاً لمعايير الأنماط المختلفة للتفكير الموجودة في المجتمع، وقدّمت الحركة الإصلاحية للعالم تحديداً. وأنا لا أريد أن أخوض في هذا المقام، في النقاش حول العلاقة الفكرية والعلمية لهذا المنهج العقلاني، الذي تم تعميمه في الوقت الحالي على نطاق عالمي عن طريق ما يُسمى بالصحوة الإسلامية.

ومن أجل أن نعيد التفكير في الإسلام، يجب على المرء أن يتفهم التكوين الاجتماعي والثقافي للتفكير الإصلاحي، وتأثيره على المصير التاريخي للمجتمعات التي هيمن عليها هذا النوع من التفكير، أو لا يزال مهيمناً عليها بالفعل، حتى هذا الوقت. ولكي نقوّم مدى صلاحية النظرية المعرفية للفكر الإصلاحي، على المرء أن يبدأ البحث عن المشكلات الجذرية والأولية الخاصة بكل من العملية المنتِجة والبناء، والاستخدام الأيديولوجي لتلك المعرفة. وعن طريق استخدام ذلك، وأعني أي نوع أو مستوى من المعرفة ينتجها الإنسان الحي والناشط والمفكر في الموقف الاجتماعي والتاريخي المطروح؛ حيث يشير التفكير المتطرف إلى وجود ظروف بيولوجية وتاريخية ولغوية، وظروف خاصة بعلم الإشارات، التي يتشاركها الناس على

أنهم كائنات طبيعية. ومن هذا المنظور، نستنتج أن الوحي الذي جاء بالإسلام ما هو إلا محاولة واحدة، من بين العديد من المحاولات، التي تهدف إلى تحرير البشر من الحتميات البشرية الموجودة في أحوالهم المختلفة، سواء أكانت بيولوجية، أو تاريخية، أو لغوية. ولهذا السبب، وفي الوقت الحاضر، «أسلمة المعرفة» يجب أن تُسبَق بنقد جذري، خاصّ بالنظرية المعرفية للمعرفة، ويكون ذلك النقد بسبر أغوار كيانها، وعلى أنه نظام فعال يتم استخدامه من قِبَل مجموعة موجودة في إطار اجتماعي وتاريخي مفترض. ومن الجدير بالذكر، أننا في حاجة إلى أن نُفرِّق بين الخطابات المذهبية التي تأتي عن طريق فئات تهدف إلى تقويم طموحات خاصة بهم من هوية وسلطة وحماية وبين الخطابات الفكرية التي يتم التحكّم بها طوال العملية الاجتماعية الفكرية التي تهدف إلى توضيح النظرية المعرفية النقدية الجديدة.

ونظراً للانتشار الاجتماعي للتفكير الإصلاحي في الوقت الحالي، يتعيّن عليَّ أن أصر على الصفات الخاصة بالنظرية المعرفية النقدية التي لا يتم تطبيقها على الفكر الإسلامي وحسب، ولكن أيضاً على ما وراء المثال الخصب للتقاليد الإسلامية. وهذا من أجل إيجاد عقلانية تعتمد على نظرية مقارنة لكل التقاليد الثقافية، والتجارب التاريخية.

إذن، فأي محاولة للتفكير في أي جانب من جوانب المعرفة تعتمد على المسلَّمات المعرفية، وذلك كما أشرت سابقاً. ومن المعلوم أن الفرق بين العقلانية الجديدة التي ظهرت على الساحة، وبين كل العقلانيات الموروثة، بما فيها المنطق الإسلامي، يتمثل في أن المسلَّمات التي فُرِضت كانت واضحة، ولم تُستخدم على أنها أشياء يقينية غير مبرهَنة أرسلها الله عن طريق الوحي، أو شكَّلها الفكر السامي، ولكنها استُخدمت على أنها ميول متواضعة وإرشادية للبحث. وانطلاقاً من هذا المفهوم، فهذه ست طرق إرشادية رئيسة للتفكير، لتلخيص المعرفة الإسلامية، وجعلها في مواجهة مع المعرفة المعاصرة في عملية الإسهاب التي سنقوم بها.

١ ـ الطريقة الأولى: ظهر البشر كما هم الآن في المجتمعات من خلال متطلبات متنوعة، وفي تغيّر مستمر. وكل متطلّب داخل المجتمع يتم تحويله إلى إشارة لهذا المتطلب، وهذا يعني أن الحقائق يتم التعبير عنها من خلال اللغات على أنها أنظمة مختلفة من الإشارات. وتلك الإشارات هي مسألة جذرية بالنسبة إلى

المعرفة النقدية التي يتم التحكّم فيها. وهذه المسألة تأتي في مقدمة أي محاولة لتفسير الوحي. ذلك لأن الكتاب المقدس، بنفسه، تم إرساله عن طريق لغات عادية يتم استخدامها على أنها أنظمة من الإشارات، تمثل كل إشارة من هذه الإشارات إحدى النقاط من عمليات مختلفة ومتقاربة (مثل الانطباع أو التعبير، أو الإيضاح أو الترجمة، أو الاتصال) تدخل فيها جميع الروابط الموجودة بين اللغة والفكر.

الملاحظة ١-١: تتعارض طريقة التفكير تلك مع مجموعة من الـمُسَلَّمات التي تم تطويرها ومشاركتها عن طريق الفكر الإسلامي، والتي تعتمد على الشرف الممنوح للغة العربية التي اصطفاها الله لـ «يعلّم آدم الأسماء كلها»، وأن المعلم الأسمى هو القرآن الكريم الذي تم إرساله باللغة العربية. وتسيطر مثل تلك الـمُسَلّمات على قواعد علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه على اعتبار أنها منهجية صحيحة، ومن خلال هذين العِلمَين نستطيع أن نستنبط الشرائع السماوية من النصوص المقدسة. ومن الجدير بالذكر أن لباب الفكر الإسلامي تم تقديمه على أنه مسألة لغوية ودلالية (وهذا ينطبق على جميع التقاليد الدينية التي تعتمد على نصوص مكتوبة).

الملاحظة ١-٢: في الوقت نفسه، تتعارض طريقة التفكير تلك، مع الـمُسَلّمات الفيلولوجية (المتعلقة بفقه اللغة) والتأريخية، والتي فرضها التفكير الغربي منذ القرن السادس عشر الميلادي. ولهذا السبب، قد وضعنا نقاطاً واضحة للتفريق بين كل من الحداثة (أو العقلانية) الخاصة بالعصر الكلاسيكي وبين الميول الإرشادية للعقلانية الحديثة (العصر الحديث)(٧).

٢ ـ الطريقة الثانية: تكون جميع النواتج الخاصة بعلم الإشارات من قِبَل الإنسان نتيجة لعملية ظهوره الاجتماعي والثقافي معرَّضة للتغييرات التاريخية، والتي أُطلق عليها مفهوم التأريخية. ويخضع القرآن الكريم لعملية التأريخ هذه؛ نظراً لأنه يعد تعبيراً دلاليّاً عن الـمَعني في الاستخدامات الاجتماعية والثقافة. وهذا يعني أنه لا يوجد أي منفذ للخروج عن حيز العالم الضخم للكون ووجودنا التاريخي. أما بالنسبة إلى التعبيرات المتعلقة بعلم الأنتولوجي (علم الوجود)، التي تعد الحقيقة والسمو

(٧) وأنا أشير في هذا المقام إلى كتابي:

L' Islam hier et demain, second edition, (Paris, France: Buchet-Chastel, 1982).

الإسلام بين الأمس والغد.

الكائن الأول لها، وذلك من منظور المنطق العقائدي والميتافيزيقي، فتنكر أن التأريخية بُعد من أبعاد الحقيقة. وإن كلّاً من الأشياء التي تتعرض للتغيير باستمرار مثل الأدوات، والمفاهيم والتعريفات، والـمُسلّمات قد استُخدمت لتُشكل الحقيقة.

الملاحظة ٢-١: تتعارض طريقة التفكير تلك مع كل طرق التفكير التي سادت في العصور الوسطى، والتي تعتمد على مفاهيم جوهرية وأساسية راسخة؛ فإن مفهوم الوحي يجب أن يتم إعادة العمل به في ضوء الأنظمة الدلالية التي تتعرض للتأريخ. وعلى سبيل المثال، يستحق مذهب المعتزلة في خلق الله تعالى الكلام أن يُولّى اهتمام خاص يتماشى مع تلك الطريقة الجديدة في التفكير.

الملاحظة ٢-٢: من الجدير بالذكر أن التعريف الأرسطي للمنطق الرسمي والتصنيفات المجردة يحتاج أيضاً إلى أن تتم مراجعته في السياق الخاص بالمذهب الدلالي للمعنى، ومفهوم التاريخية للمنطق.

٣ ـ الطريقة الثالثة في التفكير: هناك العديد من المراحل والأشكال المختلفة للمنطق، التي تتفاعل مع المراحل والأشكال المختلفة للتصور، كما يتضح هذا جليّاً في التوتر الحاصل بين اللوغوس (الكلمات المعرَّضة لأن يدور حولها نقاش) والميثوس (الكلمات التي لا جدال فيها)، أو بين الرمز والمفهوم والاستعارة والحقيقة، أو بين المعنى الظاهر (المعنى الخارجي والحرفي للكلمة) والمعنى الباطن (المعنى الخفيّ) في الإسلام.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن الدراسات الأخيرة لعلم الأنثروبولوجيا قد أتاحت مساحة لوجود تصور اجتماعي مشترك(٨) لا يتناوله علم التأريخ التقليدي واللاهوت الكلاسيكي. لذا، فقد أُعيد النظر في التصور والتصور الاجتماعي على أنهما قدراتان فعالتان للعلم والعمل، ناهيك عن أن كل الأيديولوجيات الـمُعتَقَد فيها، والتي يتم التعبير عنها في إطار عمل ديني أو علماني، قد تم إنتاجها واستقبالها

---

(٨) عبر عنها محمد أركون بالكلمة الفرنسية (imaginaire) التي تعني تصوراً، والسبب هو، على حد تعبيره:

قد فضلت أن أستخدم الكلمة الفرنسية التي تعبر عن هذا المصطلح المهم؛ لأنه لن يؤدي معناه الحقيقي في أي لغة أخرى، انظر: C. Castoriadis, *L' Institution imaginaire de la societé* (Paris: Seuil, 1977) (التصور المؤسسي للمجتمع).

واستخدامها من قِبَل التصور الاجتماعي، الذي هو، في نفسه، متعلق بمفهوم التصور. لذلك يمكن القول بأن مفهوم التصور الاجتماعي يحتاج إلى مزيد من التوضيح من خلال تحليل العديد من الأمثلة الاجتماعية والتاريخية. فبالنظر إلى داخل المجتمعات الإسلامية، نجد أن دورها في الوقت الحالي هو دور حاسم، كما كان الحال عليه في العصور الوسطى، ويرجع ذلك إلى أن الثقافة العقلانية هناك ذات تأثير ووجود أقل، بالمقارنة بالمجتمعات الغربية، والتي، بالرغم من ذلك، لها أيضاً تصورها الخاص بها، الذي يتنافس مع مراحل وأشكال متعددة لمفهوم العقلانية.

٤ ـ الطريقة الرابعة من طرق التفكير: هي أن الخطاب باعتباره صيغة مذهبية للحقائق كما تنظر إليه وتستخدمه الفئات المختلفة المتنافسة، والتي سبق وجودها وجود العقيدة. فالحقيقة هي أن العقيدة قد تم تشكيلها والتعبير عنها وتحقيقها في الخطاب، ومن خلاله. وعلى العكس من ذلك، فإن العقيدة بعد ذلك قد تشكلت وامتدت صفاتها من خلال كل من الخطاب الديني والسياسي والعلمي، وبعد ذلك قامت بفرض طريقها الخاص بها ومُسلَّماتها على الخطابات والسلوكيات التي كانت تالية لذلك (سواء أكانت فردية أو جماعية).

الملحوظة ٤-١: أن مفهوم أو فكرة العقيدة التي يقدمها لنا الله، عز وجلّ، وأيضاً المعتقدات التقليدية، التي تتحدث عن الإرادة الحرة والنعمة والقَدَر المسبق، فمثل تلك المعتقدات تحتاج لأن يتم إعادة توضيحها ضمن السياق المطلق للخطابات، والتي من خلالها يمكن لأي نظام من العقائد التعبير عنها أو استيعابها. فمن المعلوم أن العقيدة ما هي إلا تبلور لمجموعة من الانطباعات، وأمور تصورية، وأفكار منتشرة، تتشاركها كل فئة منخرطة في التجربة التاريخية نفسها. وهي تعتبر أكثر من العلاقة الشخصية للمعتقدات الدينية، ولكنها في الوقت نفسه تزعم وجود بُعد روحاني وميتافيزيقي فيها، الذي من خلاله ستمنح دلالة سامية لكل من القيم السياسية والاجتماعية والعِرْقية والجمالية، التي تتحدث إلى كل فرد داخل كل مجتمع، أو فئة اجتماعية موحدة.

٥ ـ الطريقة الخامسة: هي أن النظام التقليدي للتشريع، الذي يقدمه كل من علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، لم تعد له أي علاقة بالنظرية المعرفية. والسبب هو أن النظام الجديد لم يتم بناؤه حتى الآن على إجماع متفق عليه داخل الأمة، إلا أن

السؤال الذي يطرح نفسه الآن: هل من الممكن في الوقت الحالي، على افتراض المبادئ للنظرية المعرفية النقدية، أن نفترض نظاماً لمعرفة، أو علم خاص بالفكر الإسلامي؟ وما هي الشروط النظرية التي يجب توافرها في علم العقيدة الحديث ليس فقط من أجل المؤسسات السياسية، ولكن أيضاً للمعرفة العالمية المتمثلة في الكتب السماوية الثلاثة؟ فنحن الآن في أزمة تشريعية؛ لذلك نحن غير قادرين على التحدث إلا عن الطرق الإرشادية في التفكير.

الملاحظة ٥-١: تتعارض هذه الطريقة مع التأكيد العقائدي لعلم العقيدة الذي يعتمد على شرعية الشريعة لا يمكن التشكيك حوله، والتي قد تم استنباطها من الوحي، أو من طريق علم الوجود التقليدي الخاص بكل من أول إنسان، ومذهب الأفلاطونية الحديثة، والمصدر الذي يستنبط منه التفكير، الذي يرغب في العودة إليه في نهاية المطاف. وهذا السبب الذي جعل مشكلة الدولة والمجتمع المدني مشكلة جسيمة في الوقت الحالي. إذن، فالسؤال الذي نطرحه الآن: لماذا يجب على الفرد أن يطيع أوامر الدولة؟ وكيف يتم اعتبار شريعة السلطة على أنها احتكار لفئة ما على كل الفئات الأخرى الموجودة؟

٦ ـ الطريقة السادسة من طرق التفكير: يعتمد البحث عن المعنى المطلق على السؤال الجذري الخاص بعلاقة ووجود معنى مطلق، فليس لنا أي حق في أن نرفض إمكانية وجوده، ولكن ما يمكن التشكيك حوله هو، كيف يمكننا أن نبني جميع أفكارنا على أساس الـمُسَلّمة التي تقول بوجوده؟ ومرة أخرى، نواجه المسؤولية الحقيقية للمنطق النقدي، فمن أجل أن نتوصل إلى وعي أفضل عن العلاقة بين المعنى والواقع، يجب علينا، في بادئ الأمر، أن نحسّن من وسائلنا الفكرية، سواء أكانت تلك الوسائل من ناحية المصطلحات، أو الأساليب، أو الإستراتيجيات أو الإجراءات، أو التعريفات، أو آفاق التساؤل.

ولكي نبيّن كل وجهات النظر المتعلقة بالناحية النظرية، سنعرض بعض الأمثلة المأخوذة من الفكر التراثي الإسلامي. فعلى سبيل المثل، نجد أن كلاًّ من الإمام الغزالي (الذي توفي عام ٥٠٥هـ ـ ١١١١م)، والإمام (أبو الوليد محمد) ابن رشد (الذي توفي عام ٥٩٥هـ ـ ١١٩٨م) قد قاما بتطوير محاولة شائقة للتفكير في الإسلام من سياقهم التاريخي. ونحن لا نريد في هذا الصدد أن نذكر تفصيلاً مملاًّ

عن نقاشاتهم، إلا أن أكثر النقاط صلةً بموضوعنا يمكن أن نجدها في كتاب الإمام الغزالي بعنوان **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، وكتاب **فصل المقال** الذي كتبه الإمام ابن رشد ردّاً على الكتاب السابق. فالغزالي في كتابه قد أفتى بكفر الفلاسفة لثلاثة أسباب: يتمثل السبب الأول في أنهم ينكرون بعث الإنسان، بينما يتمثل السبب الثاني في أنهم ينكرون معرفة الله تعالى للجزئيات، أما السبب الثالث فيتمثل في زعمهم بأن الله تعالى سابق وجوديّاً فقط، وليس سابقاً زمنيّاً، في الكون. وتلك الأطروحات الثلاث خاصة بأمور العقيدة، ولكن ليست خاصة بالمعرفة العلمية. فقد أخطأ الفلاسفة عندما حاولوا أن ينقلوا الأمور الخاصة بالمعرفة العلمية إلى الأمور الاعتقادية، والتي هي، في الحقيقة، تعتمد على الإيمان والتصديق. وقد استخدم ابن رشد المنهجية الخاصة بعلم أصول الفقه من أجل أن يجد حلّاً للاستفهام الفلسفي، على الرغم من أن صيغة المشكلة، في بداية كتاب **فصل المقال**، متطابقة من الناحية الفقهية.

وهذا لا يعني أن الإمام الغزالي قد اختار الطريق الصحيح لمعالجة الاستفهام. ولكن في الحقيقة، إن أعظم ما يمكن أن نتعلم منه هو أن نُعرِّف، من خلال النقاش، الحدود العلمية والعوائق التي تقف في طريق النظرية المعرفية للفكر الإسلامي، وذلك كما استُخدمت من قِبَل النموذجين اللذين يوضحانها. أما الحديث عن المهمة الجديدة، فهي لا تتمثل في وصف عمليات الجدال(٩)، ولكنها تفكر في العواقب التي ستلي وجود فجوات في كل من العملية المعرفية، والنظرية المعرفية، والتي توجد بين كل من الفكر الإسلامي التقليدي (الذي يشمل الفكر الموجود في العصور الوسطى) وبين الفكر الحديث (في كل من العصر التقليدي، الذي بدأ من القرن الخامس عشر انتهاء إلى القرن العشرين وحتى العصر الحديث للفكر الجديد، الذي بدأ في مطلع الخمسينيات). وقبل أن نسترسل في الكلام عن هذا البحث، الذي يتحدث عن طريقة غير مقيدة في الفكر في الإسلام المعاصر، فهو لا يساوي شيئاً بالنسبة إلى بعض النظريات في نظام العصور الوسطى لعملية التفكير كما سنوضحه في النقاش الذي أورده كل من الإمام الغزالي، والإمام ابن رشد.

---

(٩) انظر: Hourani, editor and translator of Fasl.

١. إن كلا المفكرين يسلمان بالأولوية المعرفية للحق الـمُرسَل في القرآن. لذلك، فالمنطق يجب أن يخضع كليّاً لهذه الصياغة من الحق المرسل (على رأي الغزالي)، أو يمكن تفصيله على أنه توضيح متماسك للحق الذي أُقيم من خلال المعرفة البيانية (في الإطار التصوري والمنطقي للمنهجية والفلسفة التابعة للمذهب الأرسطي)، والحق المرسل. وقد ساعد على تأجيج هذا الخلاف الأخير كل من القواعد القانونية المختلطة والمتداخلة، والمنهجيات الفلسفية.

٢. يتداخل كل منهما في مراحل مختلفة، ولكن مع وجود نفسية مشتركة يتحكّم فيها مجموعة من المعتقدات بين القناعات الدينية والأحكام القانونية من جهة (تلك الأحكام هي التي يوضّحها كل من علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه)، وبين المنهجية الفلسفية والتوضيحات من جهة أخرى؛ تاركين الأمر لهما. وأعني بذلك «الأختين من الرضاعة «الشرع والحكمة»، فهما يعتبران أصحاباً بالطبيعة، وأصدقاء بالجوهر والغريزة»[(١٠)].

٣. كل منهما يتجاهل البُعد الحاسم لمفهوم التأريخية، حتى الذي تتعرض له الرسالة المنزلة، فالتاريخية هي المفهوم الذي لم يتم تصوره ولا التفكير فيه في العصور الوسطى. فهذا سيعتبر الغزو للحداثة الفكرية، على الرغم من أنها لم يكتمل تصورها في كل مكان[(١١)].

٤. من المعلوم أن علم التأريخ قد تمت ممارسته في الفكر الإسلامي على أنه مجرد جمع للمعلومات والأحداث، والتراجم والسِّيَر، والأنساب والبلدان، وكل المواضيع المشابهة لذلك. ويتعلق هذا النوع من جمع الأحداث بالتسلسل الزمني، ويعتبر الوقت على أنه شيء ثابت، من دون الأخذ في الاعتبار وجود أي حركة فعالة للتغير والتقدم. ولم يتم إقامة أي رابط بين الوقت وبين العملية الفعالة للتاريخ (التاريخية) وبين عناصر المعرفة التي تم جمعها في علم التأريخ. ولكن على نقيض

---

(١٠) انظر كتاب **الفصل**، ص ٢٦.

(١١) انظر كتابي: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** (بيروت: دار الإنماء العربي، ١٩٨٥).

(١٢) لقد فعل العلامة مسكويه (الذي وُلِد عام ٩٣٢م، وتُوفي عام ١٠٣٠م) العمل نفسه، من قبلُ، وذلك يظهر في أعماله الفلسفية والتاريخية. للاطلاع على مزيد من المعلومات، انظر كتابي:

Humanisme arabe au IVe ¡Xe siècle, second edition (Paris: Vrin, 1982)

أي (الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري - العاشر الميلادي).

ذلك، كان العلامة ابن خلدون (المؤرخ التونسي الذي وُلد عام ١٣٣٢م، وتُوفي عام ١٤٠٦م) استثناءً؛ حيث قدم مفهوم المجتمع على أنه موضوع للمعرفة والفكر[١٢]، إلا أنه رغم ذلك لم يستطِع ابن خلدون أن يفكر في أن كلّاً من الدين والمجتمع والتاريخ والفلسفة على أنها في مراحل مرتبطة، وطرق ممكنة، للتوصل لتحقيق منهج فكري متطور. ولكن من جهة أخرى، فقد أسهم ابن خلدون في إقصاء الفلسفة، وعزل المنهج الأشعري للإسلام من التاريخ، على أنه تطور عالمي للمجتمعات، وقد تأثر بالعديد من الآراء العقائدية للإسلام.

أما بالنظر في الحالة الخاصة بالفكر الإسلامي، فنجد أن الانتصارين اللذين حققهما كلا الفريقين الرئيسين للسلف، وأعني بهما أهل السنة (منذ القرن الخامس بعد الهجرة) والشيعة (بداية بالفاطميين، ثم بعد ذلك بالصفويين في إيران)، فإن كلا الفريقين قد فرضا طريقة للتفكير ضيّقة الأفق إذا قارنّاها بالطرق التي وُجدت في عصر التراث (من القرن الأول إلى القرن الخامس بعد الهجرة). أما بالنسبة إلى الفكر الإسلامي المعاصر، فهو يقع تحت تأثير كل من الطبقات والمواضيع والمعتقدات والإجراءات للمنطق، والتي قد تطورت أثناء العصر التعليمي (بداية من القرن السابع إلى القرن الثامن بعد الهجرة)، بالإضافة إلى أنه يسمح بالتعددية التي يتّسم بها الفكر الكلاسيكي.

يؤدي التطور التاريخي والبناء الفكري للفكر الإسلامي إلى ضرورة الشروع في نقد المنطق الإسلامي (بكل أنواعه: العقائدي والقانوني والتاريخي) كما هو الحال بالنسبة إلى المنطق الفلسفي كما تم فهمه واستخدامه طبقاً لمعايير التقاليد (أو الموروثات) الأرسطية والأفلاطونية.

ويتعيّن علينا ألّا نُجري مثل هذا النقاش في هذا المقام[١٣]، بل علينا أن نُفكر على نحو أوضح في الشروط والطرق التي يجب أن نتبعها في التفكير في الإسلام في الوقت الحالي.

---

(١٣) للاطلاع على مزيد من المعلومات حول تلك المناقشات، انظر مقالاتي حول:

Critique de la raison Islamique (Paris: [G. P. Maisonneuve et Larose], 1984)

(أي نقد الفكر الإسلامي)، وانظر أيضاً:

L' Islam: Morale et Politique (Paris: UNESCO- Desclee de Brouwer, 1986)

(أي الإسلام: الأخلاق والسياسيات).

ومن الجدير بالذكر أن الحداثة الفكرية بدأت بحركات النهضة والإصلاح التي انطلقت في القرن السادس عشر في أوروبا. وقد أدى كل من دراسة الوثنية في العصور القديمة، والمطالبة بحرية قراءة الإنجيل من دون الحاجة إلى وجود وساطة من رجال الدين (أو من يُطلق عليهم «نظراء الكتاب المقدس») إلى تغيير الظروف الخاصة بالأنشطة الفكرية. وفي وقت لاحق، أدى وجود كل من الاكتشافات العلمية، والثورات السياسية، والمعرفة العلمانية، والمعرفة النقدية لعلم التاريخ (حيث عمل مذهب التاريخانية كفلسفات للتاريخ) إلى وجود تغيير جذري أكبر في الكيان الفكري العام لعدة أجيال كانت موجودة في عصر الثورة الصناعية، بما فيه من التوابع التي نجمت عنه.

وقد تحقق مثل هذا التطور في أوروبا من دون وجود أي مشاركة من الفكر الإسلامي أو المجتمع المسلم المهيمن، وعلى العكس من ذلك، تحقق عن طريق مذهب متعصب وضيق الأفق، ومُقاوِم للتغيير. ولهذا السبب، لا يشعر المسلمون بأي اهتمام تجاه الثقافة العلمانية والفكر العلماني اللذين قد تم تحقيقهما في القرن السادس عشر. لذا، فمن المنطقي، في هذه العملية السياسية التي تؤدي إلى الحداثة الفكرية، أن يتم التفريق بين المناهج الأيديولوجية التي تقتصر على المواقف المتسلسلة للمجتمع الغربي، وبين الكيانات الأنتروبولوجية للمعرفة التي تم اكتشافها عبر الأبحاث العلمية المتنوعة. إذن، فعلى الفكر الإسلامي أن ينبذ أو ينتقد المنهج الأول، وأن يطبق الكيان الثاني في السياقات الخاصة به.

على سبيل المثال، نحن لا نستطيع أن نقبل مفهوم العلمانية كما تم توضيحه من الناحية التاريخية واستخدامه في المجتمعات الغربية. وهناك بُعد سياسي واجتماعي لهذا المفهوم، وضّحه لنا الصراع من أجل الحصول على السلطة وأدوات التشريع الذي دار بين كل من الكنيسة والطبقة البرجوازية (الطبقة الوسطى). أما بالنسبة إلى الآثار الفكرية التي ترتبت على تلك المسألة، فقد عَنَت بوجود إمكانية، سياسية وثقافية، بفصل كل من مجالات التربية والتعليم والبحث عن أي سيطرة أو تحكّم من الدولة والكنيسة. وتمثل هذه الإمكانية إشكالية في كل مكان.

إذن، فعلى نحو مشابه، لا يمكننا أن نفسر الدين بكل بساطة على المنوال نفسه الذي انتهجه الوضعيون في كل من مذهب التاريخانية والعلمانية في القرن التاسع

عشر. ولم يوجَّه الدين إلى الأشخاص البائسين وغير المثقفين والبدائيين الذين لم يتلقوا أي شعاع من نور المعرفة العقلية، إذ إنه من المعروف أن العلوم الإنسانية والاجتماعية، منذ عام ١٩٥٠م وحتى ١٩٦٠م، قد غيّرت كثيراً في طرق التفكير والعلم عن طريق طرح مفهوم تعددي متغيّر للعقلانية، الذي طبقاً لمعاييره يمكن أن يتم تفسير الدين من منظور أوسع للمعرفة والوجود.

إذن، فخطة التفكير في الإسلام في الأساس ما هي إلا استجابة إلى مطلبين رئيسين:

١ ـ المطلب الأول، هو الحجة الخاصة للمجتمعات الإسلامية في أن تفكر، ولأول مرة، في مشكلاتها الخاصة، التي أصبحت غير قابلة للتصور؛ نظراً لانتصار الفكر التعليمي السلفي.

٢ ـ أما المطلب الثاني، فهو الحاجة إلى فكر معاصر بوجه عام، وذلك لفتح مجالات جديدة، واكتشاف آفاق جديدة للمعرفة، وذلك يتأتى من خلال اتباع أسلوب منهجي في تبادل الثقافات في المشكلات الرئيسة الخاصة بالوجود البشري. وقد ظهرت هذه المشكلات، وتم حلها بالطرق الخاصة بهم عن طريق الأديان التقليدية.

٣. مِن غير الممكن تصوّره، إلى الممكن تصوّره

تم تقديم الإسلام والعمل به على أنه نظام محدد من المعتقدات واللا معتقدات التي لا يمكن أن تخضع لأي تشكيك نقدي. ومن ثمّ، فهو بذلك يقسم مجال التفكير إلى جزأين: الجزء الأول وهو المفهوم الذي لا يمكن تصوره، والجزء الثاني وهو المفهوم الذي يمكن تصوره. ويتمتع كلا المفهومين بمرجعية تاريخية لا فلسفية، على الأقل في بادئ الأمر. وبالحديث عن النطاق المعنيِّ بكل منهما، فنجد أنه تعرض لبعض التغيرات خلال التاريخ، ويختلف الأمر من فئة اجتماعية إلى أخرى. فمثلاً قبل وضع تصنيف من قِبَل المذهب الشافعي للمفهوم الخاص بأهل السنة، وقبل الاستخدام الأصولي له، كان هناك العديد من مجالات التفكير الإسلامي التي يمكن تصوّرها، ولكن قد تغيّروا وأصبحوا لا يمكن تصورهم بعد نجاح المذهب الشافعي، وظهور «الجوامع» الصحيحة الخاصة بالأحاديث كما ذكرنا سابقاً. وعلى نحو مشابه، فإن المشكلات المتعلقة بالعملية التاريخية الخاصة بجمع القرآن في

مصحف واحد أصبحت من غير الممكن تصورها على نحو أكثر وأكثر، وذلك في جوّ الضغط الرسمي من قِبَل نظام الخلافة. والسبب هو أن القرآن تم العمل به منذ فجر الدولة الإسلامية من أجل أن يُشرِّع السلطة السياسية، وأيضاً من أجل أن يوحد صفوف الأمة. وكان آخر قرار رسمي خاص بغلق أي نقاش متعلق بالنصوص القرآنية من المصحف الذي وصل عن طريق السلف، قد صدر من القاضي (أحمد بن موسى) ابن المجاهد بعد محاكمة (أبو الحسن محمد) ابن شنبوذ (القرن الرابع بعد الهجرة/ العاشر الميلادي).

ويمكن أن نضيف أيضاً مثالاً مشهوداً ثالثاً من أجل أن نوضح كيف يمكن للفكر الذي يمكن تصوره أن يتحول إلى غير متصوَّر عن طريق قرار أيديولوجي من الفئة السياسية والدينية الحاكمة. فعلى سبيل المثال، نجد أن فرقة المعتزلة قد سعَت عن طريق اجتهادها أن تجعل السؤال الحاسم حول خلق الله تعالى للكلام شيئاً يمكن تصوره، بيد أنه في القرن الخامس بعد الهجرة، جعل الخليفة القادر بالله (الذي وُلد عام ٩٤٧م، وتُوفي عام ١٠٣١م) هذا السؤال لا يمكن تصوره حيث ذكر، في منشور العقيدة القادرية المشهور، المذهب القائل بعدم خلق القرآن كأحد معتقدات السلف[١٤].

وكما ذكرنا من قبل، فإن الذي لا يمكن تصوره، أو الذي لم يُتَصوَّر حتى الآن في الفكر الإسلامي قد تم الإسهاب فيه منذ الوقت الذي عُمل فيه بالحداثة الفكرية في المجتمع الغربي. ولا تزال جميع المذاهب التي طوّرها كل من علم الاجتماع، وعلم الأنثروبولوجيا في الدين غير معروفة حتى الآن، أو رُفضت لأنها لا صلة لها بالموضوع، من قِبَل الفكر الإسلامي المعاصر من دون اللجوء حتى إلى أي نقاش فكري، أو الأخذ في الاعتبار أي اعتبار علمي.

ومن الـمُسَلَّم به، أن الأديان التقليدية تلعب أدواراً حاسمة في مجتمعاتنا العلمانية المتجددة. حتى إننا نرى أدياناً علمانية تظهر في المجتمعات الصناعية، مثل الأنظمة الفاشيّة في ألمانيا وإيطاليا، أو مثل الأنظمة الستالينية أو الماوية في العالم

---

(١٤) انـــظـــر: G. Makdisi, *Ibn 'Aqil et la resurgence de l' Islam tradionaliste au XIe siècle* (Damas: Presses de l'ifpo, 1963)

الشيوعي، بالإضافة إلى العديد من الفرق الجديدة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية. وإذا ما نظرنا إلى الأديان المُرسَلة عبر المعايير التي وضعتها العقائد العلمانية الحديثة، فنحن مُلزَمون بتقديم معيار جديد؛ لكي نُعرِّف الدين على أنه ظاهرة عالمية. أما بالنسبة الى وجهة النظر التقليدية التي تقول بأن الدين مرُسَل ومخلوق وممنوح من قِبَل الله، عز وجلّ، ونحن لا نستطيع ببساطة أن نستبدل العملية الاجتماعية السياسية التاريخية، والتي تأتي طبقاً لمعايير القيم الثقافية والتصورات المتاحة في كل فئة أو أمة أو مجتمع، بالعقيدة الاجتماعية التي أخرجها الدين، فيجب علينا أن نعيد النظر في السؤال عن طبيعة ومهامّ الدين ككل، من خلال العقيدة التقليدية للأصول السماوية، والتوسع العلماني الحديث الذي ينظر إلى الدين على أنه نتاج اجتماعي تاريخي.

وفي حالة الإسلام، فإن هذا يعني أن إعادة كتابة التاريخ الإسلامي كاملاً على أنه دين مُنزَّل، أو على أنه عامل فعال، من بين عوامل أخرى، في إطار التطورات التي حصلت في المجتمعات؛ حيث تم استقبال الإسلام هناك، أو ما زال يتم استقباله، على أنه دين. وقد بدأ المستشرقون، بالفعل، أول خطوة في هذه الدراسة، ويبحثون حتى في الظروف الاجتماعية والثقافية في عصر الجاهلية، والذي انبثق فيه أول نور للإسلام. ولكني لا أعرف أي مستشرق حاول أن يثير المشكلات الخاصة بالنظرية المعرفية المتضمَّنة في هذا المنهج التاريخي، ولم يُكرِّس أي جهد فكري من أجل أن يؤخذ في الاعتبار التمثيل التاريخي لأصول ومهام الدين، سواء الممنوحة منها، أو التي تم تلقّيها على أنها مرسَلة[١٥].

فنحن بحاجة إلى خلق إطار عمل فكري وثقافي يمكن فيه أن تختلط كل الطرق التاريخية والاجتماعية والأنثروبولوجية والنفسية الخاصة بالأديان المنزلة، وتتجمع في نظام فكري وتطور معرفي. ولا نستطيع أن نتخلّى عن مشكلة الوحي

(١٥) مفهوما «الممنوحة» و«التي تم تلقيها» هما مصطلحان في التحليل اللغوي والحرفي للكلمة، فالإسلام مُنح على أنه دين مرسل في البناء النحوي للخطاب القرآني، كما أنه تم تلقيّه على ما هو عليه، عن طريق الوعي النفسي الذي أنتجه كل من هذا الخطاب والأعمال الروحانية التي تم وصفها فيه. وللاطلاع على تفاصيل أدق حول هذا المنهج، انظر مقالتي:

The Concept of Revelation: From Ahl al- kitab to the societies of the Book," ([Claremont, Calif.:] The Claremont Graduate School, 1987)

على أنها ليس لها علاقة بالدراسات الإنسانية والاجتماعية، وتركها لمجرد التخمين العقائدي فيها. وحينئذٍ على المرء أن يتساءل عن سبب اهتمام كل من علم النفس وعلم الأنثروبولوجيا بالتساؤل حول كل ما هو مقدس أو متعلق بالطقوس الدينية، ولكنه رغم ذلك، لم يهتم بالتساؤل حول الوحي. وعلى النقيض، هل اهتم علم التوحيد بالنظر إلى الوحي، ولكنه لم يهتم كثيراً بما هو مقدس أو علماني إلى الوقت الذي بدأ يؤثر فيه كل من علم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع؟

ولكي نستفيض أكثر حول هذا الموضوع الشائك المتعلق بالصعوبات والنظريات المتداخلة، دعونا نحاول أن نستنبط المفهوم الخاص بـ «مجتمعات أهل الكتاب».

٤ ـ مجتمعات أهل الكتاب

بالنسبة إلى هذا المفهوم، فأنا أقدمه على أنه معيار تاريخي، نستطيع به أن نتعمق في التحليل الخاص بالأديان المنزَّلة. وأنا أؤكد في المقام الأول الحقيقة الواضحة، والتي تقول بأن الأديان الثلاثة المنزلة لم يتم دراستها دراسة مقارنة بالطريقة التي ذكرناها آنفاً. ولكن بدلاً من ذلك، فقد ظل أدب الحوار بينها يشوبه نمط المناظرات والجدالات، ناهيك عن أنه قد تم تطوير نوع من الأدب يسمى بالأدب التصويري، لا سيما في الإسلام والمسيحية؛ تماشياً مع الحوار الإسلامي المسيحي. بيد أن الـمُسَلّمات العقائدية الموجودة في كل تقليد من هذين الدينين ما زالت مهيمنة على التحليلات الخاصة بالأديان المنزّلة.

ومن الجدير بالذكر، أن العلوم المختلفة لم تساهم حتى الآن بأي مجهود يُذكَر في محاولة لتغيير المنهج الفكري في هذا المجال من البحث والتفكير، فهناك أقسام كثيرة داخل الجامعات تهتم بدراسة تاريخ الأديان أو مقارنة الأديان، وقد كرست اهتماماً أكبر لكل من الديانة اليهودية والمسيحية مقارنةً بالإسلام. وهناك العديد من تلك الأقسام في العديد من الجامعات المشهورة، مثل جامعة برنستون بالولايات المتحدة، أو مثل جامعة السوربون بفرنسا، التي لا يوجد بها مكان لدراسة الإسلام، وأنا على علم بأن مثل تلك الأقسام لا تحاول أن تستفيد بالأقسام الموجودة الخاصة بالدراسات واللغات الموجودة في الشرق القريب، والسبب هو أنهم لهم اهتمامات علمية مختلفة عن ذلك. أما بالحديث عن الكتب التي يؤلفها المستشرقون عن الإسلام، فهي كتب محدودة، ولا ترتبط كثيراً بالإسلام؛ فمثل هؤلاء الكُتَّاب لا

يُبدون أيّ حب استطلاع مقارن، أو نظرية معرفية نقدية، تبحث في ما وراء التعريفات العقائدية التقليدية للمذاهب المختلفة(١٦).

وهذا هو السبب الذي جعل مشكلة الوحي واحدة من المواضيع الأساسية، ولكن تم إهمالها من خلال العلوم الحديثة، على الرغم من دورها الأساسي في التكوين التاريخي للمجتمعات التي وُجدت فيها التعبيرات الخاصة بكل من اليهودية والمسيحية والإسلام.

وفي هذا السياق، فأنا أدعو مجتمعات أهل الكتاب التي تشكلت منذ العصور الوسطى عن طريق كتاب مقدس على أنها ظاهرة دينية وثقافية. والكتاب المقدس له دلالتان في مثل هذا المنظور: أول دلالة يقصد بها الكتاب السماوي، والذي حفظه الله، عز وجلّ، من أي تحريف، وهذا الكتاب يحتوي على كلام الله تعالى كاملاً، وهو يسمى بـ «أم الكتاب» في القرآن الكريم. وقد برهن العالم جيو ويدنغرين (Geo Widengren) (الذي وُلد عام ١٩٠٧م) على الأصل العتيق لهذا المفهوم في دراسته لتاريخ الأديان في الشرق القريب(١٧). إن أهمية هذا الاعتقاد للغرض الذي نبحث فيه هو أنه يشير إلى الركيزة التي تأسس عليها التصور الديني في الشرق القريب. ومن الجدير بالذكر أن الحق موجود في السماء مع الله، عز وجلّ، والله تعالى يوحي هذا الحق في الوقت المحدد، وعبر الوسطاء الذين يختارهم: مثل الأنبياء، أو سواء جسَّد نفسه على هيئة «الابن» الذي عاش بين الناس، أو عن طريق الكتاب الذي أرسله إلى النبي مُحَمَّد. إذن، فهناك العديد من النماذج لإرسال أجزاء، وليس الكل، من الكتاب

---

(١٦) يعتمد المنهج المقارن الذي حاول انتهاجه كل من لويس غارديه (L. Gardet)، وجورج اناوتي (G. Anawati) في كتابهما (*Introduction a la theologie musulmane*) (Paris: I. Vrin, 1948، أي: (مقدمة في العقيدة الإسلامية) في الأساس على الفلسفة التوماوية (وهي المدرسة الفلسفية التي بُنيت على أعمال وأفكار توما الأكويني). وأيضاً قد حاول ويلفريد كانتويل سميث (W. C. Smith) أن يفتح هذا المجال، بما فيه حالة الإسلام. وللاطلاع على معلومات أكثر حول هذا الموضوع، انظر آخر الأعمال الخاصة بـ:

Hans Küng, J. Van Ess, H. Von Stietencron, and H. Bechert, *Le Christainisme et les religions du monde, Islam, Hindouisme, Bouddhisme* (Paris: Seuil, 1986) (أي المسيحية وأديان العالم: الإسلام والهندوسية والبوذية)، وترجمه (Joseph Feisthauer) من الألمانية إلى الفرنسية.

(١٧) للاطلاع على مزيد من المعلومات، انظر كتابه:

Muhammad, *The Apostle of God and the Heavenly Book*, Uppsala, 1955.

السماوي، بَيْدَ أن كلمة الله تعالى، هي نفسها مثلها كمثل الله تعالى من وجهة نظر الكيانات الخاصة بعلم الأنثروبولوجيا من التصور الديني.

تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن أنماط تسليم أجزاء من الكتاب المقدس قد جاءت وفقاً لتفسير كل مجتمع، وقادها نبي على أنها التعبير المطلق عن الله، عز وجلّ. ولم يكن من الممكن تصوّر كل من الجوانب الثقافية واللغوية والاجتماعية لهذه الأنماط في وجود إطار عمل وهمي للمعرفة، والخاص بالأشخاص الذين تم إرسال «الوحي» إليهم. وعندما حاول علماء العقيدة وضع تصنيف إيضاحي خاص بالعلاقات بين كلام الله «أم الكتاب» والهيئات التي ظهر عليها، سواء أكان على هيئة اللغة العبرية أو الآرامية أو العربية، استخدموا طريقتين: إما طريقة التفسير الحرفي للكتاب المقدس نفسه، أو الطريقة الثانية وهي الأخذ بالتصنيفات والإجراءات العقلية التي تأثرت بالفلسفة الإغريقية. أما بالنسبة الى الحديث عن علم النحو وعلم المنطق، فقد تم استخدامهما على أنهما طريقان مختلفان، يمكن من خلالهما التوصل إلى المعنى، أو توصيل المعنى الخاص بالوحي الظاهر، في ما يتعلق بـ «النص» النحوي أو المنطقي، إلا أنهما لم يؤديا إلى وجود نقد جذري للمُسَلَّمات المستخدمة في التفاسير المختلفة التي تطورت في العصور الوسطى. وهذه المسألة تحتاج لأن يُعاد النظر فيها في الوقت الحالي، في ضوء المعرفة الجديدة لكل من اللغة والعقل والمنطق والتاريخ، مما يعني أنه يتعيّن إعادة العمل بجميع أنواع التفسير القديمة مرة أخرى. فنحن مُلزَمون في الوقت الحالي أن نأخذ وجهات نظر مختلفة خاصة بالمعنى الثاني لمفهوم الكتاب، في التعبير الذي ذكرناه «مجتمعات أهل الكتاب». وقد لفتت فرقة المعتزلة الأنظار إلى مثل تلك النقطة في مذهبهم الذي يقول بأن الله تعالى قد خلق الكلام. ونتيجة لذلك، فإن المصحف، والإنجيل أيضاً، يُعدّان كلمة الله الظاهرة التي تجسّدها اللغات البشرية، والتي نُقلت شفويّاً عن طريق الأصوات البشرية، أو حُفظت على هيئة أشياء مكتوبة. وفي هذا السياق، على المرء أن يجيب على الاعتراض المسيحي على خصوصية الوحي المسيحي الذي جاء عن طريق المسيح على أنه تجَسُّد لله، وليس مثل باقي الأديان الأخرى التي نجد فيها وسطاء من البشر. وكما قلت مسبقاً، إن هذا اختلاف في النمط، وليس اختلافاً في الوحي بين الكتاب السماوي وبين تجلّياته الدنيوية التي ظهرت من خلال التصور الديني. وقد كانت النظريات العقائدية التي تحولت إلى حقائق سامية أوحاها الله، عز وجلّ،

أحداثاً وتجليات تاريخية واجتماعية وثقافية. ومن الجدير بالذكر أن إرسال كلمة الله عن طريق المسيح في مجتمع محدد، وفي فترة تاريخية محددة ـ عن طريق استخدام اللغة الآرامية ـ ما هو إلا حدث تاريخي مثله مثل إرسال القرآن عن طريق النبي مُحَمَّد. فالقول بأن المسيح هو «ابن الله»، وأن القرآن هو كلام لَفَظَه الله تعالى نفسه، بمثابة تعريفات عقائدية مستخدَمة في أنظمة من المعتقدات واللا معتقدات، ولا سيما في العقيدة المسيحية والإسلامية. ولا تغيّر هذه التعريفات الحقيقة اللغوية والتاريخية التي تقول بأن رسائل كل من السيد المسيح والنبي محمد (وبالطبع كل أنبياء بني إسرائيل) قد أُرسلت على هيئة لغات بشرية، وجُمعت في مجلدات «أرثوذكسية» مغلقة (وأعني بذلك الإنجيل والتوراة والقرآن) في ظروف تاريخية ملموسة. ومن ثمّ، كان الكتاب المقدس متاحاً للمؤمنين فقط، ومن خلال نصوص مكتوبة لتلك الكتب أو النصوص المقدسة التي تبنتها المجتمعات الثلاثة. ويخضع الجانب الثاني من الكتاب المقدس إلى كل القيود التعسفية التي يفرضها مفهوم التاريخانية، فقد قُرِئت تلك الكتب أو النصوص المقدسة وفُسِّرت عن طريق المجتمعات التاريخية في ظروف توصف بأنها مجرّدة ومتغيرة واجتماعية وسياسية وثقافية.

فمن المعروف أن المجتمعات التي تستخدم الكتاب المقدس، أو النصوص المقدسة، على أنها وحي من السماء تُطوِّر وجهة نظر خاصة بكل من العالم والتاريخ والمعنى والمصير البشري، عن طريق استخدام إجراءات تأويلية؛ لذا يتعيّن استنباط جميع القواعد القضائية والعِرْقية والسياسية والفكرية من النصوص المختلفة للوحي. وقد تم تفسير كل من التوراة والقانون الكنَسي والشريعة على أساس أنها وجهة النظر نفسها للحق الـمُرسَل، والإجراءات «العقلية»، والتي من خلالها قد تم استنباط القواعد. وهناك مفهوم مشترك للمصير البشري يقوده منظور علم الإسكاتولوجي (وهو البحث عن الخلاص من خلال طاعة الله)، ويتم إرشاده في هذا العالم عن طريق قواعد القانون.

أما البُعد الجديد الذي أرغب في الاستفاضة في شرحه عن طريق مفهوم مجتمعات أهل الكتاب، فهو عملية تأريخ التصنيف السماوي، وأعني بذلك الوحي. فمن المعلوم أن معتنقي الديانات الثلاث يزعمون، حتى في ظل ثقافتنا العلمانية، أن القانون السماوي الذي استُنبط من الوحي لا يمكن أن يتعرض لمفهوم التاريخية. ولا

يمكن أن يتغير هذا القانون عن طريق استبداله بأي تشريع بشري، وهذا القانون هو قانون عقلاني كامل، فلا يمكن أن تبرهن المعرفة العلمية على أن هذا المعتقَد يعتمد على افتراض خاطئ. ولكن رغم ذلك يمكن المعرفة العلمية أن تشرح كيف يمكن من الناحية النفسية أن نحافظ على التأكيد الموجود في القانون المنزَّل وعلى صيغته الموجودة في كل من التوراة والقانون الكنسي والشريعة، وذلك في مقابل الدليل الذي يقول بتاريخيته.

ومن الجدير بالذكر أن الفكر العقائدي التقليدي لم يستخدم حتى الآن مفهوم التصور الاجتماعي، بالإضافة إلى المفاهيم المتعلقة بالأسطورة أو الرمز أو العلامة أو الاستعارة، في معانيها الجديدة المذكورة بالفعل. فهي تشير باستمرار إلى المنطق على أنه قدرة تمكّن من الوصول إلى المعرفة الحق، وهي تختلف عن المعرفة التي تعتمد على التمثيلات التي تعّبر عن التصور. وقد وضح هذه المنهجية واستخدمها فقهاء في علم العقيدة، واشتركوا مع التراث الأرسطي في الـمُسَلّمة الخاصة بالعقلانية نفسها، على أنها المؤسس للمعرفة الحق، وأنها تستثني الكيانات الخاصة بالتصور. في الحقيقة، فإن تحليل الخطاب الذي ينتجه كل من الطريقتين في التفكير، العقائدي والفلسفي، يكشف النقاب عن استخدام المنطق بالتزامن مع التصور. أما بالنسبة إلى العقائد والقناعات، فهي عادة ما تُستخدم عادة كـ «جدالات» من أجل «إثبات» أنها اقتراحات خاصة للمعرفة. وفي مرحلة التفكير تلك، تُفهَم الاستعارة وتُستخدَم على أنها وسيلة بلاغية لإضافة طابع جمالي إلى المحتوى الحقيقي للكلمات، ولم يتمّ تصورها في قوتها الإبداعية على أنها تجديد دلالي، أو في سلطتها، من أجل أن تَنقل الخطاب إلى الاستعارة العالمية التي تتطلب مشاركة كاملة للتصور المتماسك. ولكن على الرغم من ذلك، فقد اعترف الفلاسفة بالسلطة التي تقول بأن التصور هو قدرة، من خلالها يمكن الوصول إلى المعرفة المتميزة التي تم إضفاؤها على النبي بشكل خاص. فنذكر على سبيل المثال أن كلاًّ من (أبي علي الحسين) ابن سينا (الذي وُلد عام ٩٨٠م، وتُوفي عام ١٠٣٧م)، و(أبي بكر محمد) ابن الطفيل (المتوفى عام ١١٨٥م) قد استخدما تلك القدرة في اعتباراتهم المأخوذة عن حي بن يقظان (وهو شخصية في الاستعارة الفلسفية)؛ بيد أن هذا لم يخلق أي منهج مشابه لمفهوم التمركز حول العقل الذي يمارسه الفقهاء وعلماء العقيدة والفلاسفة الذين يفضلون المذهب الأرسطي.

ولم تمنع قلة الاهتمام بالتصور من ممارسة النشاط العام للتصور الاجتماعي، أي التمثيلات الجماعية للحقائق طبقاً لنظام من المعتقدات واللا معتقدات، الذي تم تقديمه عن طريق الوحي في مجتمعات أهل الكتاب. وقد وضّح العلماء التصور الاجتماعي توضيحاً جزئيّاً، كما بيّنوا كيفية التحكّم فيه عن طريق استخدام العقائد الخاصة بهم (مثل تلك التي كتبها ابن بطة (الذي وُلد عام ٩١٧م، وتُوفي عام ٩٩٧م))،[١٨] ولكن تلك العقائد قد اعتمدت أيضاً على أسس من المعتقدات والتمثيلات المأخوذة من الثقافات التي سبقت وجود الإسلام. فبالنظر إلى كل المجتمعات الإسلامية، نجد أن هناك مستويين من التقاليد: المستوى الأول وهو التقاليد التي عفى عليها الزمن، والتي تضرب بجذورها في أعماق التاريخ في حِقبة الجاهلية التي كانت موجودة في كل مجتمع، والمستوى الثاني المتمثل في التقاليد الجديدة الخاصة بالمعتقدات والقوانين والممارسات الإسلامية على حسب المراحل التي تطورت فيها، منذ بداية تأسيس الدولة الإسلامية. وقد حظي الكتاب المُنزّل بمكانة قيِّمة، والسبب هو أنه يعطي إستراتيجية نتمكن من خلالها من دمج كل من القواعد والمعتقدات والممارسات المناسبة في كل فئة اجتماعية. وهذا يعني أن التصور الاجتماعي قد ظهر نتيجة لتدخل الطبقات المختلفة من التقاليد. وبناءً على ذلك، يمكن القول بأنه ليس صحيحاً من وجهة نظر علم الأنثروبولوجيا أن يتم وصف مجتمعات أهل الكتاب على أنهم قد ظهروا نتيجة لوجود الكتاب المقدس فقط، على أنه الدستور الخاص بهم. وقد حظي الكتاب المقدس بتأثير خاص على كل الأنشطة الثقافية والمؤسسات السياسية، مما أدى إلى وجود ثقافات مكتوبة تتعارض مع، أو تختلف عن، الحضارات الشفوية.

ومن الجدير بالذكر أن السبيل المؤدي إلى مجتمعات أهل الكتاب هو الحوار المكثّف الذي يتم تطويره في كل مكان بين قوتين عُظْمَيَين متنافستين، فمن الناحية الأولى، هناك الدولة التي تستخدم ظاهرة وجود الكتاب المقدس في البُعدين الخاصين به: البعد الأول وهو الرسالة السامية السماوية والوجودية التي يحتويها

---

(١٨) تُرجمت إلى الفرنسية عن طريق H. Laoust بعنوان:

(La profession de foi d' Ibn Batta, [Damascus, Syria {Institut francais de Damas}, 1958])

الكتاب، والبُعد الثاني هو الأدب المكتوب والثقافة اللذان يمكن استنباطهما منه. وهذا هو ما يُكوِّن الثقافة الرسمية التي يتم استنباطها واستخدامها تحت إشراف أيديولوجي تابع للدولة، وأعني بذلك الدين التقليدي الذي عرفه وفرضه أساتذة القانون (فقهاء العقيدة). ومن الناحية الثانية، نجد أن هناك الفئات غير المندمجة والمقاوِمة، التي تستخدم ثقافة شفوية وغير رسمية، والتي تحافظ على وجود معتقدات غير تقليدية (الذين يُطلَق عليهم الهراطقة، ويُدِينهم العلماء الرسميون). ويعد الصراع الذي وقع بين كل من الكنيسة الإصلاحية، والكنيسة الكاثوليكية في القرن السادس عشر، مثالاً نموذجيّاً لمثل تلك المنافسة. أما في الإسلام، فيمكننا أن نجد العديد من الأمثلة المذكورة في التاريخ بداية من القرن الأول، وانتهاء بحركات الصحوة المعاصرة. أما بالنسبة إلى الفئات المنفصلة، والتي تُخلد الثقافات والتقاليد الشفوية، والتي تلتزم بمعتقدات عتيقة تحت مسمى الإسلام، فقد عارضت عملية الاندماج في الدولة الإسلامية. وهذا هو السبب الذي جعل العلماء، سواء القدماء منهم أو المعاصرون، يُدينون بشكل مستمر «الخرافات» و«البدع» الخاصة بتلك الفرق، طالما أنهم يعارضون القواعد الخاصة بمجتمعات أهل الكتاب.

ويعدّ مثل هذا النموذج أكبر من مجرد أيديولوجية تأملية، فقد كان، ولا يزال وسيظل، نموذجاً نشطاً للأحداث التاريخية تتمكن مجتمعات أهل الكتاب من خلاله أن تخلق كيانها ومصيرها. وتعدّ الأديان أسمى من أي مذهب علمي، وذلك لأنها تُقدِّم حلولاً تصورية لمشاكل متأصلة في الحياة الإنسانية، ناهيك عن أنها يمكن أن تقدّم تصوراً اجتماعيّاً عن طريق كل من المعتقدات والتفسيرات الوهمية والشعائر[١٩].

٥ ـ إستراتيجيات التفكيك

قدمنا، حتى الآن، العناصر والقوى التي تُحدِث أثراً في مجتمعات أهل الكتاب، إلا أن هذا ليس كافياً من أجل التفكير في إيجاد طرق جديدة تهتم بالتعارض بين مجتمعات أهل الكتاب والمجتمعات العلمانية. ويعدّ التفكير في مثل هذا التعارض تفكيراً من منظور جديد خاص بالمصير البشري مع اثنتين من النتائج التاريخية الرئيسة. وقد أظهرت مجتمعات أهل الكتاب، كما هو الحال بالنسبة إلى المجتمعات

(١٩) للاطلاع على مزيد من المعلومات، انظر كتابي: *Lectures du Coran.*

العلمانية، حدوداً فكرية، وإخفاقات تجريبية للنماذج الخاصة بهم، والتي تهتم بالأحداث التاريخية.

ومن الجدير بالذكر أن التفكير في موقفنا التاريخي الجديد يعد مغامرة إيجابية. فنحن لا نطمح للنقد السلبي للمحاولات السابقة، والتي كانت تهدف إلى تحرير الوجود البشري بقدر ما نأمل في أن نقترح إجابات مناسبة للأسئلة المعلقة والملحة. وهذا هو السبب الذي جعلنا نفضل أن نبدأ الحديث عن إستراتيجية التفكيك، فنحن بحاجة إلى أن نفكك التصور الاجتماعي الذي بُني على مر قرون عديدة عن طريق وجود ظاهرة الكتاب المقدس كما هو الحال بالنسبة إلى القوى العلمانية الخاصة بالحضارة المادية،[٢٠] والتي كانت موجودة منذ القرن السابع عشر.

إننا نتحدث في هذا الصدد عن أحد جوانب التصور الاجتماعي؛ لأن العلمانية لم تَستَبعِد كليّاً من أي مجتمع كل العناصر والمبادئ والمسلمات التي تنظم التصور الاجتماعي في مجتمعات أهل الكتاب.

وأنا أعلم أن مثل تلك المسألة موضع خلاف بين المؤرخين. فعلى سبيل المثال، أوضح كارل لويث (Karl Löwith) في كتابه Meaning in History الذي صدر عام ١٩٦٨م أن ما يسمى بالأفكار الحديثة ما هي إلا شكل علماني لإعادة تشكيل وإعادة صياغة الأفكار المسيحية التي كانت موجودة في العصور الوسطى. وفي الآونة الأخيرة، أشار ريجيس دوبريه (Régis Debray)، في كتابه Critique de la raison politique (Paris: Gallimard, 1981) (نقد العقل السياسي)، إلى الأصول المسيحية للمدينة الفاضلة الاجتماعية الموجودة في الوقت الحاضر.

وقد حاول هانز بلومنبرغ (Hans Blumenberg) أن يُفنِّد تلك المزاعم في رسالته العلمية عن شرعية العصر الحديث *The Legitimacy of the Modern Age*, (Cambridge, Mass.: MIT Press,1983)، فقد أوضح كيف يمكن للحداثة أن تكون بديلاً عن المفاهيم المسيحية التي كانت موجودة في القرون الوسطى. وطبقاً لمعايير هانز، فإن الفكرة الحديثة للتقدم ما هي إلا نتاج عملية وشيكة للتنمية، وليست عملية

(٢٠) استخدمت هذا المصطلح طبقاً لشرحه التاريخي الذي أورده فرنان بروديل (Fernand Braudel) (الذي وُلد عام ١٩٠٢م، وتوفي عام ١٩٨٥م).

تبشيرية. ويعدّ التقدم العلمي بعيد المدى الذي تقوده نظريات تعددية وتجارب، إلى جانب استمرار المشكلات بدلاً من إيجاد حلول، بالإضافة إلى اعتبار التاريخ على أنه عملية كلية وضعية مأخوذة من الإله الأسمى، كل تلك الأشياء هي صفات العصر الحديث. إذن، فهل يجب على المرء، بعد ذلك، أن يقبل تعريف العلمانية على أنها عملية طويلة المدى، يمكن من خلالها أن نقول إن كلّاً من الروابط الدينية، والسلوكيات المتنوعة التي تؤدي إلى الوصول إلى السمو والتخمين لما هو موجود في الحياة الآخرة، والأفعال المتعلقة بالطقوس، والأشكال الثابتة للحديث، والبناء المتطابق للتصور الفردي، والتنظيم الخاص، واستخدام كل من العقل والتصور، يمكن أن تصبح اهتماماً خاصّاً منفصلاً عن الحياة العامة؟ ويمكن المرء أن يضيف تفوق البراغماتية (المذهب الواقعي)، الذي يعطي أولوية للعمل على التأمل، وأولوية للتحقق على الحق، وأولوية للأسلوب على النظرية، وأولوية للمنطق على البلاغة، وأولوية للمستقبل على الماضي؛ وأخيراً أولوية للذي سيكون على الكائن.

وبناءً على طريقة التفكير تلك، يتم تقديم العلمانية عادة على أنها واحدة مما يلي: تدهور في القدرة السالفة من تلقّي الوحي والإرشاد الإلهي، أو برنامج ثقافي وسياسي للتحرر من التفكير العقائدي، والتخلص من هيمنة الكنيسة، أو أنها تَعُدُّ سيطرة الطبيعة هدفاً من أجل زيادة قوى البشر، أو استبدال النظام العام للتعليم بآخر خاص، وهو ما يعرف في فرنسا باسم (Laicite) أي العلمانية، والتي عادة ما يتم التعبير عنها على أنها أسلوب متشدد ضد الرؤية الدينية للعالم، وذلك كما شاهدناه واضحاً في الفترة ما بين العامين ١٩٨٢م و١٩٨٣م عندما أرادت الحكومة الاشتراكية أن «توحِّد» النظام التعليمي القومي[٢١].

ومهما كانت العلاقة الخاصة بتلك الملاحظات للعملية بعيدة المدى التي تهدف إلى التغيير قد ظهرت في بداية الأمر في المجتمعات الغربية، وامتدت بعد ذلك أكثر وأكثر إلى باقي أنحاء العالم، فهناك تعليقان يجب أن نوردهما على الترتيب: الأول، يتعلق بالمراجع الخاصة بالعقائد التقليدية، ولا سيما الأديان السماوية الثلاثة، والتي تعد عقائد متكررة ومهيمنة في كل مكان. أما التعليق الثاني، فهو أن «العقائد»

---

(٢١) انظر: Guy Gautier, (*La laicité en miroir* (العلمانية في المرآة)، Paris: Grasset, 1985).

العلمانية، مثل الفاشية والستالينية والماوية، ما هي إلا نتاج عن المجتمعات المعاصرة، وتتحكّم في التصور الاجتماعي بما يسمونه القيم والقواعد والأهداف والمعتقدات والتمثيلات. ومن خلال ذلك، تظهر العلمانية على أنها تغيير للأنظمة والأساليب والإجراءات والأشكال الخاصة بالتعبير في الوجود البشري، بيد أنها لا تؤثر على القوى القصوى التي تؤسِّس وتولِّد الموقف البشري من خلال العملية الوجودية والتاريخية.

إذن، كيف لنا أن نحصل على رؤية واضحة عن مثل تلك القوة؟ وكيف يمكننا وصفها؟ فالأديان قد بدأت تلك القوة وشكّلتها وصاغتها عن طريق استخدام كل من الأنظمة الثقافية والأساطير والشعائر والمعتقدات والمؤسسات المتنوعة. ولم تتمكن الأيديولوجيات الحديثة من الهروب من ذلك الفخ، فهي تقريباً تفعل المثل، عن طريق استخدام اللغة العلمانية والمنظمات المشتركة. فالسؤال الآن هو: ما هي الحقيقة الموحَّدة والمشتركة بين كل الكيانات الدينية والأيديولوجية؟ ولكي نتمكن من إجابة مثل هذا السؤال، يتعيّن علينا أن نتجنب التعارض المعتاد بين التعليم الديني «الحق» والمفاهيم العلمانية «الزائفة». وسنتمكن من اكتشاف الواقع على نحو أفضل إذا فكَّكنا بشكل منهجي كل الكيانات الثقافية التي تظهر على الساحة في المجتمعات المتنوعة. وبالعودة إلى مجتمعات أهل الكتاب، يمكن أن نوضح آلية متعمقة ومشتركة كالتي وصفها مارسيل جوشيه (Marcel Gauchet)[٢٢] على أنها «إثم المعنى».

من المعلوم أن كل المجتمعات المعروفة قد بُنيت وفقاً لنظام وتسلسل هرمي من القيم والقوى التي حافظت عليها القوى السياسية وفرضتها. إذن، فالسؤال الذي يطرح نفسه الآن: ما هي الشروط التي تَفرض على أفراد المجتمع قبول وإطاعة قوة سياسية؟ وكيف يتم تشريع مثل تلك الشروط؟ إلا أنه ما من تشريع ممكن لأي قوة تم ممارستها من دون وجود أي سلطة يستوعبها كل فرد استيعاباً تلقائيّاً، على أنها المرجع النهائي للحق المطلق. فبالنظر إلى المجتمعات التقليدية، نجد أن السلطة هي الميزة التي يمتاز بها القائد الناجح القادر على إيجاد طريق وسط بين كل من المعنى

---

(٢٢) انظر الكتاب الخاص بمارسيل غوشيه بعنوان:

Le desenchantement du monde (Paris: Gallimard, 1985) (بمعنى زوال سحر العالم)

الموجود في الإطار الخارجي، أو الذي يفوق المفهوم العلماني، والمعنى الذي يحوزه الإله (أو الآلهة)، ويوصل القائد هذا للبشر بطرق مختلفة. إذن، فهذه العملية تخلق اعترافاً بالإثم في وعي كل فرد، ونتيجة لذلك، سيتم اتباع جميع وصايا وإرشادات القائد.

ومن الجدير بالذكر أن المثال الذي يقدمه الإسلام يعطي تفصيلاً واضحاً لهذه الآلية العامة، وتعد تلك الآلية آلية نفسية واجتماعية وسياسية وثقافية في الوقت نفسه. فهناك فئة صغيرة من المؤمنين قد اتبعوا النبي مُحَمَّداً، وهو قائد ناجح ينحدر من نموذج معروف من أنبياء ورسل الله، عز وجلّ، في تاريخ الخلاص الذي يعتبر مشهوراً بين «أهل الكتاب». فقد كان للنبي مُحَمَّد، بدعم وإلهام من الله، عز وجلّ، القدرة على خلق علاقة جديدة للسماء، وهذا عن طريق مبادرتين متزامنتين ومتداخلتين، وذلك كما هو الحال بالنسبة إلى القادة الناجحين الذي يقومون بالعمل نفسه مع مستويات مختلفة من النجاح والابتكار. فهو قد أعلن أن الحق المطلق هو طريقة غير معتادة للتعبير بين العرب، ناهيك عن أنه قد ربط بين الفئات في خبرات متعاقبة ومجردة من التغيير الاجتماعي والسياسي والمؤسسي. فالوحي تم ترجمته إلى لغة سامية ورمزية وجلية، تعبّر عن الحياة العامة للفئة، التي تم الفصل بين هويتها والتصور الخاص بها، وبين الفئات المعادية، والتي لم تعتنق بعدُ الإسلام (الذين عادة يطلق عليهم أسماء خاصة بهم؛ مثل: الكفار والمنافقين، وأعداء الله والضالين، وأهل البادية). ويمكن أن نتتبع في القرآن الكريم آثار نمو تصور اجتماعي وثقافي جديد تغذّيه الأنظمة الجديدة الخاصة بالعلاقات التضمينية التي لم يكن محتواها الدلالي رؤية مجردة لعقل أيديولوجي حالم، ولكنه في الحقيقة تبلور للأحداث التي تمّت مشاركتها في ذلك الوقت، من قِبَل جميع الأفراد الذين ينتمون إلى تلك الفئة.

إذن، فـ «إثم المعنى» الذي يحدث في مثل تلك المواقف هو أكثر القيود المفروضة على الأفراد الذي يصنعون قدرهم بأنفسهم، فالعلاقة بمصدر السلطة ليست منفصلة عن طاعة القوة السياسية التي يتم ممارستها تحت اسم هذه السلطة. ولكن بالفعل، وفي تلك المرحلة الأولى من تأسيس واستيعاب مفهوم إثم المعنى، يجب علينا أن نولي اهتماماً خاصّاً للعملية التأسيسية، التي لم يتم تفكيكها حتى الآن من قِبَل المؤرخين وعلماء الأنثروبولوجيا.

فعندما نحاول أن نكتب تاريخ تلك الفترة التي استمرت عشرين عاماً (منذ عام ٦١٢م وحتى ٦٣٢م)، والتي استطاع فيها النبي مُحَمَّد أن يُنشئ مجتمعاً جديداً، سنقوم بسرد الأحداث الرئيسة على طريقة السرد القصصي. وقد غفلنا عن الإشارة إلى الاستخدام الذي نشأ عن طريق وجود مثل تلك الأحداث من قِبَل المؤمنين في الأجيال التالية. بعبارة أخرى، يمكن أن نتساءل: كيف يمكن لـ «إثم المعنى» من الناحية التاريخية أن يعمل على التصور المشترك من أجل أن ينتج المصير البحت لكل فئة في كل مجتمع؟ هناك، في الحقيقة، طريق ثنائي لاقتفاء أثر الكتابات التي تتحدث عن تاريخ المجتمعات التي يحكمها قانون خاص بمفهوم «إثم المعنى»، الذي حدث في العصر الافتتاحي. فالطريق الأول هو أن نشير ونصف ونوضح جميع الأحداث والحقائق الهامة التي حدثت في كل حقبة، والطريق الثاني هو أن نحلل التمثيلات العقلية لكل من تلك الأحداث والحقائق والحوادث التي تشكل التصور المشترك، الذي أصبح بدوره القوة المحركة للتاريخ. وتعد هذه الدراسة الخاصة بالنقاشات النفسية للتاريخ أكثر تفسيراً وتوضيحاً من السرد الوضعي للتاريخ «الموضوعي». فهي تصوِّر القدرة الجبارة الخاصة بالتصور من أجل أن نخلق أشكالاً رمزية، ونماذج للمعنى من صلب الأحداث العادية والأشخاص العاديين، في المرحلة الأولى، ثم تحويل تلك الرموز إلى تمثيلات جماعية، التي تؤسس بدورها التصور الاجتماعي.

ومن ثمّ، فإن الشخصية المثالية لكل من النبي مُحَمَّد والإمام علي (زوج بنت الرسول، الذي وُلد نحو عام ٥٩٦م، وتُوفي عام ٦٦١م)، والإمام الحسين بن علي (الذي وُلد نحو عام ٦٢٦م، وتُوفي عام ٦٨٠م) والأئمة الآخرين، قد ساهمت في تنوير وإضفاء شريعة على التطور التاريخي للمجتمع. وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن السير الخاصة بالنبي مُحَمَّد والإمام علي، كما توجد في التقاليد الخاصة بأهل السنة وتقاليد الشيعة، ما هي إلا نتاج متطابق للتصور الاجتماعي نفسه الذي تأثر بوجهة نظر خيالية، والتي تم تفصيلها تفصيلاً دقيقاً من قِبَل القرآن. ومن الجدير بالذكر أن الخطاب القرآني بالكامل، يعتبر سموّاً مثاليّاً للتاريخ البحت، الذي كان نتاجاً عن فئة صغيرة من «المؤمنين»، كانت موجودة في مكة والمدينة.

والنقطة التي أود أن أشير إليها في هذا السياق هي أن المؤرخين الإسلاميين، حتى الآن، لم يأخذوا في اعتبارهم السؤال الخاص بالتصور على أنه مجال تاريخي

مهمّ. ولقد ذكرت هذا المفهوم مرات عديدة، وذلك لأنه من غير الممكن ألا نتطرق إليه عندما نريد أن نربط بين الأحداث السياسية والاجتماعية والثقافية مع أصولها وتأثيراتها النفسية؛ حيث يشير التاريخ الذي تم سرده إلى أنه من الممكن فهم جميع الأحداث طبقاً لمعايير نظام «عقلاني» خاص بالمعرفة. ولم يستطِع أي متخصص في التاريخ إثارة السؤال التالي، وهو: كيف يمكن المرء أن يجد تفسيراً منطقيّاً، على سبيل المثال، لتاريخ الخلاص على الوجه الذي تم تفصيله في النصوص المقدسة، وهي الإنجيل والتوراة والقرآن، وعلى الوجه الذي تم تلقّيه واندماجه واستخدامه عن طريق الأفراد والتصور المشترك؟ فليس هناك أي احتمالية في أن نفسر الأدب كله الذي تم استنباطه من النصوص المقدسة من دون الأخذ في الاعتبار التمثيلات الخاصة بالخلاص، والتي بقيت خالدة في كل من سلوكيات ونشاطات التفكير الخاصة بكل المؤمنين، بحيث يمكن القول بأن كل التاريخ الذي نتج في مجتمعات أهل الكتاب قد تم تشريعه واستيعابه عن طريق وجود تصور للخلاص، وليس عن طريق وجود أي أساس «عقلاني». حتى الأنظمة العقائدية والقضائية التي تم تفصيلها عن طريق «المنطق» المزعوم، فهي تتعلق أيضاً بالتصور الخاص بالخلاص.

ومن الجدير بالذكر أن كتابة وفهم ما يسمى بالتاريخ «الإسلامي» سوف تتغير تغيراً تامّاً إذا وافقنا على أن نفتح مجال البحث في التصور الاجتماعي والكيانات الخاصة بعلم الأنثروبولوجيا، والمتعلقة بهذا التصور على الكيفية التي يمكن أن نصفها بها، على سبيل المثال، في كل من كتاب **إحياء علوم الدين** للإمام الغزالي، والأدب الخاص بتفسير القرآن، والخطاب الحالي الذي تقدمه الحركات الإسلامية[٢٣].

٦ ـ الوحي والتاريخ

تؤدي استراتيجية التفكيك في نهاية المطاف إلى مواجهة حاسمة ونهائية في مجتمعات أهل الكتاب. وعندما نكتشف وظيفة التصور الاجتماعي على أنه المُنتج

---

(٢٣) للاطلاع على مزيد من المعلومات، أقترح عليك أن ترجع لمقالتي بعنوان:

L' Islam dans l' histoire in *Maghreb- Mashreq*, number 102, 1985. (الإسلام في التاريخ، بين المشرق والمغرب، رقم ١٠٢، ١٩٨٥م).

لتاريخ أي فئة، لا يمكننا في ذلك الوقت أن نحافظ على نظرية الوحي على الوجه الذي تم تفصيلها به سابقاً، ألا وهو أنها تصورات نتجت عن وجود ظاهرة معقدة عن التدخل النبوي.

ويؤكد القرآن الكريم على ضرورة أن يستمع الإنسان ويعي، ويصغي ويتفهم، ويتفكر ويتأمل. كل تلك الأفعال تشير إلى وجود أنشطة فكرية ستؤدي بدورها إلى نوع من التعقل يعتمد على نماذج وجودية تم إرسالها متزامنة مع تاريخ الخلاص. وتجدر الإشارة إلى أن الفكر الذي كان موجوداً في العصور الوسطى قد تم استنباطه من هذا المفهوم الجوهري والموضوعي، وغير القابل للتغير، والخاص بالعقلانية، الذي ضمن وجوده الحكمة الإلهية. وعلى العكس من ذلك، نجد أن المعرفة الحديثة تعتمد على مفهوم المجال الاجتماعي والتاريخي الذي يتم بناؤه وتفكيكه على وجه مستمر من قِبَل النشاطات التي يقوم بها الممثلون الاجتماعيون؛ حيث تناضل كل فئة لفرض سيطرتها على الفئات الأخرى، وليس فقط من خلال السلطة السياسية (أو تحكّم الدولة)، ولكن أيضاً من خلال نظام ثقافي يتم تقديمه على أساس أنه نظام عالمي. وبالنظر من خلال هذا المنظور، يمكن القول بأن القرآن هو التعبير الخاص بالعملية التاريخية، والتي أدت إلى وصول فئة صغيرة من المؤمنين إلى السلطة. وهذه العملية توصف بأنها عملية اجتماعية وسياسية وثقافية ونفسية أيضاً. ومن خلال هذه العملية، فقد أُعيد تقديم القرآن، الذي عُرِض على أنه وحي، واستقبل على هذا الحال من قِبَل ذاكرة كل من الأفراد والجماعات، وأُعيدت كتابته وقراءته والتعبير عنه من جديد بشكل مستمر، في مجال اجتماعي وتاريخي دائم التغير.

ومن المعلوم أن التاريخ تجسيد فعلي للوحي على النحو الذي فصَّله العلماء وحُفِظ في الذاكرة الجمعية. ويحافظ الوحي على إمكانية منح تشريع «سامٍ» لكل من النظام الاجتماعي، والعملية التاريخية التي تعتنقها مجموعة ما، بيد أن تلك القدرة لا يمكن الحفاظ عليها إلا إذا كان النظام المعرفي، الذي يعتمد التصور الاجتماعي، لم يتمّ استبداله بعقلانية جديدة أكثر منطقية، تتصل بتنظيم مختلف للمجالين الاجتماعي والتاريخي. وهذا يعد أحد الأسباب الخاصة بالخلاف المشهور بين الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء.

من الجدير بالذكر أن الصراع بين الفكر الموروث، والفكر الذي لم يظهر حتى

الآن، قد اشتد وطيسه، لا سيما في المجتمعات الإسلامية بعد الظهور العنيف للحداثة الفكرية. ولكن، كما لاحظنا، فإن الصراع الفكري نفسه بين نماذج المعرفة وتطبيقها قد انطلق في المجتمعات الغربية في القرن السادس عشر. وقد تمثلت نتيجة هذا الصراع في قلب الموازين الخاصة بمسألة الأولويات التي وضعها الوحي. فمن المعلوم أن كلّاً من الحياة الاقتصادية والفكر، قد خضعا لمبادئ أخلاقية ودينية، حتى الوقت الذي انتصر فيه النظام الرأسمالي الخاص بعملية الإنتاج والتبادل، الذي استبدل قاعدة الربح، بالمبادلات الرمزية التي تتم ممارستها في المجتمعات التقليدية.

وبالنظر إلى داخل هذا النظام القيِّم الجديد، نجد أن التفكير الأخلاقي ليس وثيق الصلة بالقوانين التقنية المنظِّمة للسوق والتحكّم الفعال في القوى المنتِجة. وتجدر الإشارة في هذا المقام، إلى أن الديمقراطية تضع قيوداً حول مصدر السلطة، وتختزله إلى الإذعان الذي يتمّ التعبير عنه في ظروف مختلفة، خاصة بفئات حرفية وسياسية متنوعة؛ فلم يعد هناك أي مرجع للأصل السامي الذي يتعلق بالسُّلطة. أما في ما يتعلق بمسألة الوحي، فهي قد تم إقصاؤها، فتلك المسألة لم يتمّ حلها من الناحية الفكرية، وأيضاً لم يتمّ الحفاظ عليها على أنها حقيقة جديرة بالتصديق. وهذا طبقاً لمعايير المنطق البراغماتي الشائع في ما يسمى بالفكر الحديث؛ حيث تعتمد كل العلاقات على قوة الأمم والجماعات والأفراد. أما بالنسبة إلى المبادئ الأخلاقية، والتي تم تأسيسها على وجهات نظر تجريدية أو دينية، فقد فقدت جاذبيتها. وأنا لا أعني أنه يتعيّن علينا العودة إلى الحق «الـمُنزَّل» طبقاً لمعايير التفكير الإصلاحي، ولكني، على العكس، أؤكد على صعوبة رئيسة نواجهها في زماننا الحالي، وهي وجود تمزق في العلاقات بين الأخلاق ومذهب المادية. وفي الوقت نفسه، نجد أن التصور الاجتماعي لا يتمّ التحكّم فيه أو استخدامه على نحو أفضل من قِبَل المعرفة «العلمية». ولكنه بالأحرى، تمّ العمل به أكثر من ذي قبل من قِبَل العقائديين الذين استفادوا من ميزة وجود وسائل الإعلام العامة، من أجل أن ينشروا شعاراتهم المأخوذة من الأيديولوجيات الدينية (كما هو الحال في المجتمعات الإسلامية) أو العلمانية، أو المأخوذة من خليط مكوَّن من أيديولوجيات دينية وعلمانية (في ما يسمى بأنظمة الحكم الاشتراكية).

وإذا حاولنا تلخيص التحليل السابق والملاحظات السابقة، يمكننا أن نؤكد على المسائل التالية:

١ ـ أن المجال الاجتماعي والتاريخي، الذي ظهرت فيه الأديان ومارست مهامّها وشكّلت فيه الحضارات والوعي المشترك، قد استُبدل بالمجال الوضعي العلماني الخاص بكل من المعرفة العلمية، والأنشطة التكنولوجية، والحضارة المادية، والأخلاق البراغماتية الفردية، والقانون.

٢ ـ أن المعرفة العلمية قد قُسِّمت إلى مجالات منفصلة وتقنية وشديدة التخصص. وعلى العكس من ذلك، قدمت الديانات أنظمة عالمية موحَّدة وموحِّدة من المعتقدات واللا معتقدات والمعرفة والممارسة، بالإضافة إلى الحلول النموذجية للمشكلات الرئيسة المتعلقة بالمصير البشري: الحياة والموت، والحب والعدل، والأمل والحق، والخلود والسمو، والحقيقة المطلقة. أضف إلى ذلك أن الحنين إلى رؤية وجهة نظر موحَّدة يفسر ظهور الدين مرة أخرى على الساحة.

٣ ـ أن المعرفة العملية الوضعية قد شوَّهت، أو أقصت، المهام الدينية في المجتمع من دون تقديم بديل مناسب للدين كرمز للوجود البشري، ومصدر للقيم الأخلاقية الموحَّدة الخاصة بفئة بما. وقد حدث ذلك في المجتمعات الغربية تحت مسميات ومذاهب مختلفة، مثل العلمانية والليبرالية والاشتراكية.

٤ ـ أن الفكر الحالي لم يعترف حتى الآن بالجانب الوضعي من العلمانية، الذي يشير إلى أنها طريقة ثقافية وفكرية تهدف إلى التغلب على الانقسامات الفاشية التي فرضها الاستخدام العقائدي والخرافي للدين. وفي الوقت نفسه، لم يُعترَف بالدور الخاص بالدين كمصدر للرموز في الوجود البشري.

٥ ـ أن الإسلام لم يتمّ التحضير له على نحو أفضل من المسيحية لمواجهة تحدّي العلمانية والحداثة الفكرية، والحضارة التكنولوجية. أضف إلى ذلك أن ما يسمى بالصحوة الدينية هي حركة علمانية قوية تتخفى تحت ستار كل من الخطاب الديني والشعائر، والسلوكيات الجماعية، إلا أنها في الوقت نفسه تعد علمانية من دون الدعم الفكري المطلوب للحفاظ على طريقة التفكير التجريدية، ومن أجل أن يتمّ البحث في التماسك الأخلاقي في السلوك البشري. من الجدير بالذكر أن التفكير العقائدي والأخلاقي قد ظهر من جديد في الفكر الإسلامي المعاصر على أنه أيديولوجية متعلقة بالتحرر (السياسي منه والاقتصادي). وهناك اهتمام فكري قليل

بالمسائل الأصلية في الدين، مثل إدراك الذنب، أو المنظور الأخروي، أو الوحي على أنها نقط انطلاق للتفكير الوهمي أو الرمزي.

٦ ـ أن المفهوم الذي يقول بأن مجتمعات أهل الكتاب يمكن أن تساعد على بناء إنسانية جديدة يمكنها دمج الأديان على أنها ثقافات، وليست عقائد للفئات المذهبية (أو الطوائف كما يطلقون عليها في كل من لبنان وأيرلندا) لم يؤخذ بجدية سواء من منظور الدراسة العقائدية، أو الدراسة العلمية الاجتماعية للأديان. ولكن رغم ذلك، هناك بصيص من الأمل في أن يتمكن علماء التفسير بالإشارة، وعلماء اللغة بإتاحة إمكانية قراءة النصوص الدينية على الطريقة الجديدة التي ذكرناها سابقاً.

٧ ـ أن دراسة الإسلام في الوقت الحالي تعاني بوجه خاص العوائق الأيديولوجية التي أوجدها، منذ القرن التاسع عشر، كل من تدهور التقليد الفكري للمسلمين، كما تم تطويره منذ بداية القرن الأول وانتهاء بالقرن الخامس الهجري، وأيضاً الضغوط الاقتصادية للغرب، والاتجاه العام لبناء حضارة عقلانية ومادية وضعية؛ إضافةً إلى التأثير القوي لعلم السكان منذ أواخر الخمسينيات في القرن العشرين، وأخيراً ضرورة بناء دولة حديثة وأمة موحدة.

٨ ـ أن علماء الاقتصاد في العالم يصرّون على وجود تعارض بين أصل الموضوع وفروعه. وعلى نحو مماثل، في التطور الفكري، يجب أن نولي اهتماماً للسيطرة المتزايدة للأنماط الغربية للتفكير، والتي لم يتمّ نقدها، أو التحكّم فيها، أو إتقانها، على الوجه المطلوب حتى في المجتمعات الغربية نفسها. وإذا نظرنا إلى الإسلام، الذي يمتلك تقليداً ثقافيّاً خصباً، فسنجد أنه يواجه مشكلات كبيرة في مناخ معمَّم من الخلل الدلالي؛ لذلك يجب أن يتم توجيه تفكيرنا إلى المخاطر الناتجة عن مثل هذا التهديد.

٩ ـ علينا ألا ننسى أن الإنسان يوافق على أن يطيع، وأن يكرس نفسه، وأن يلزم حياته عندما يشعر بـ «إثم المعنى» لذات طبيعية أو خارقة للطبيعة. وهذا يمكن أن يكون التشريع الأسمى للدولة، الذي يُفهَم على أنه السلطة التي تقبلها وتطيعها فئة ما، أو مجتمع ما، أو أمة ما. ومن الجدير بالذكر أن أزمة المعنى تبدأ عندما يزعم كل شخص أنه المصدر الوحيد لكل علم، أو مصدر للمعنى الحق، وفي مثل تلك الحالة ليس هناك وجود لأي سلطة سامية. أضف إلى ذلك أن العلاقات الخاصة

بالسلطة قد استُبدلت بالعلاقات الخاصة بالتغيرات الرمزية التي تحدث في المعنى. إذن، فلِمَن نحن مدينون بـ «إثم المعنى»؟

إنها مسؤوليتنا الشخصية أن نجيب مثل هذا السؤال بعدما غير الإنسان من نفسه عن طريق مبادراته، واكتشافاته، وأدائه وأخطائه. فيبدو لنا أن الإجابة ستكون حدسية وملزمة أكثر وأكثر للبحث التجريبي بدلاً من الإرشاد الإلهي الذي يتمّ تعليمه من قِبَل الأديان التقليدية. أما بالنسبة إليَّ، فقد تعلمت أثناء الحرب الجزائرية من أجل الحرية، كيف أنه يتعيّن دعم جميع الحركات الثورية بالنضال من أجل المعنى، واكتشفت أيضاً كيف يتمّ التلاعب بالمعنى من قِبَل القوى التي تم تكريسها من أجل السيطرة على السلطة. وقد كان الصراع بين المعنى والسلطة، وما زال وسيكون، حالة دائمة، يحاول من خلالها الإنسان أن يظهر ككائن مفكِّر.

في نهاية الأمر، وفي ضوء تلك التجربة، يُثار السؤال مرة أخرى: هل يجب علينا أن نُؤسلِم المعرفة طبقاً لمعايير الخطاب المُنزل؟ أو هل علينا أن نأخذ الإسلام في الاعتبار في سياق البحث العالمي عن المعنى؟ هناك العديد من الدروب. دعونا نستكشفها بكل ثقة وأمل ووضوح.

الفصل الرابع والعشرون

عبد الله أحمد النعيم ـــ الشريعة وحقوق الإنسان الأساسية

عبد الله أحمد النعيم (الذي وُلد بالسودان عام ١٩٤٦م) هو باحث قانوني وناشط في حقوق الإنسان. وحتى وقت قريب كان رئيساً لمنظمة إفريقيا ووتش (Africa Watch)، وهي منظمة خاصة بحقوق الإنسان تتخذ من العاصمة الأمريكية واشنطن مقرّاً لها. وقد تلقى عبد الله شهادته في القانون من جامعة الخرطوم بالسودان، وجامعة كامبريدج ببريطانيا، كما حاز أيضاً على درجة الدكتوراه في القانون من جامعة إدنبره بأسكتلندا. وقد درَّس القانون في دول مختلفة كالسودان وكندا، والولايات المتحدة الأمريكية. ويمكن ألا يُعرف عبد الله النعيم من خلال عمله القانوني، إلا أن ما جعله مشهوراً كونه تابعاً بارزاً للمفكر محمود محمد طه (انظر الفصل الثامن والعشرين)، وهو مصلح إسلامي مبتكر، ويقول عنه البعض إنه هرطقي، وقد ترجم عبد الله النعيم أعمال محمود طه إلى اللغة الإنكليزية. وقد ركز عبد الله في إسهاماته على إيجاد توافق بين تفسير محمود طه للإسلام وبين المفاهيم الغربية لحقوق الإنسان[١].

يمكن النظر إلى بعض القضايا التي ناقشناها (في فصول سابقة لكتاب عبد الله النعيم) مما يتصل بالدستورية والعدالة الجنائية بوصفها قضايا خاصة بحقوق الإنسان في السياق الداخلي للدولة القومية الحديثة، غير أنها في هذا السياق تسمى عادة بالحقوق الدستورية الأساسية. وسنستخدم في هذا الفصل عبارة «حقوق الإنسان»، في الإشارة إلى تلك الحقوق التي يعترف بها ويرعاها القانون الدولي والمؤسسات الدولية. وعلى هذا، فإنه بالرغم من أن الحقوق الدستورية الأساسية، وحقوق الإنسان

(١) انظر: Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1991), pp. 54, 113.

الدولية يشغلها النوع نفسه من المزاعم والمطالبات، فإن مجال الأولى هو تلك المزاعم والمطالبات في سياق النظام القانوني القومي الداخلي، في حين تختص الثانية بها في سياق النظام القانوني الدولي.

وحيث إن الغرض الرئيس من هذا الكتاب هو تمكين المسلمين من ممارسة حقهم في تقرير المصير من دون انتهاك حق الآخرين فيه، فإننا سنحاول في هذا الفصل تحديد مجالات الصراع بين الشريعة والمعايير العالمية لحقوق الإنسان، مع السعي إلى تحقيق مصالحة وعلاقة إيجابية بين هذين النظامين. والافتراض في هذا الفصل، شأنه في الفصول السابقة، هو لو أن المسلمين قد طبّقوا الشريعة التقليدية، فلن يكون بوسعهم ممارسة حقهم في تقرير المصير دون انتهاك لحقوق الآخرين؛ غير أنه بالإمكان تحقيق توازن في إطار الإسلام ككل عن طريق تطوير المبادئ المناسبة في القانون العام الإسلامي الحديث بحيث يطبق المسلمون قانوناً إسلاميّاً من دون انتهاك حقوق الإنسان.

ويثير هذا البيان لأهداف الفصل الحالي بهذه الطريقة سؤالاً مبدئيّاً عن صلة ما يسمى بحقوق الإنسان العالمية بالشريعة، أو حتى الإسلام، إذ ما الذي يدعو أن تكون حقوق الإنسان العالمية هي المعيار في تقييم الشريعة، وهدفاً من أهداف قانون العالم الإسلامي الحديث؟

عالمية حقوق الإنسان

يفرض البند الثالث من المادة الأولى من ميثاق الأمم المتحدة... على جميع الدول أعضاء الأمم المتحدة، التزام التعاون على تعزيز احترام حقوق الإنسان، والحريات الأساسية للناس جميعاً، بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين، غير أن الميثاق لا يُعرِّف عبارتي «حقوق الإنسان»، و«الحريات الأساسية». وقد نهضت الأمم المتحدة بهذه المهمة في سلسلة من الإعلانات والاتفاقات والمعاهدات منذ عام ١٩٤٨م(٢). والملاحَظ أن وثائق الأمم المتحدة الخاصة بحقوق الإنسان، والوثائق

---

(٢) انظر بوجه عام:

United Nations Action in the Field of Human Rights, United Nations Document =ST/ HR /2/Rev. 1, United Nations sales number E.79. XIV.6 (1980); and B. G.

الإقليمية الأوروبية والأمريكية والإفريقية(٣) تتبنى المبدأ نفسه، وهو الالتزام بمعايير عالمية لحقوق الإنسان من قبل دول العالم أو دول المنطقة كافة في حالة الوثائق الإقليمية.

وثمة جدال حول حقيقة عالمية هذه المعايير(٤)، كما أن هناك بعض المشكلات الخطيرة الخاصة بالتنفيذ، غير أن هذا لا يعني أنه ليس هناك معايير عالمية مُلزِمة، أو أنه ينبغي التخلي عن جهود التنفيذ. وموقفنا هنا هو أن هناك معايير عالمية معيّنة لحقوق الإنسان مُلزِمة بمقتضى القانون الدولي، وأنه من الواجب بذل كل جهد في سبيل تطبيقها عملاً. فمبدأ احترام حقوق الإنسان وحمايتها، وُصف بأنه (Jus Cogens)، أي إن هذا المبدأ في القانون الدولي هو من الأهمية والخطورة بحيث لا يجوز للدول نقضه، حتى لو اتفقت على ذلك(٥). وينطبق هذا بطبيعة الحال على احترام وحماية حقوق الإنسان من حيث المبدأ. ومن الأسهل علينا أن نورد أمثلة لحقوق الإنسان هي في المقام نفسه، مثل تحريم القتل والرق، من أن نعرّف هذا المفهوم بصورة قاطعة. ومع ذلك، فإننا سنحاول في ما يلي تعريفه، أو على الأقل

= Ramcharen, editor, *Human Rights Thirty Years after the Universal Declaration of Human Rights* (The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff,1979).

(٣) وتتمثل في الاتفاقيات الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية في عام ١٩٥٠م، والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان في عام ١٩٦٩م، إضافةً إلى الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب في عام ١٩٨١م.

(٤) انظر على سبيل المثال:

Jack Donnelly, "Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights," *American Political Science Review*, Volume 76, June 1982, p. 303; and Rhoda Howard and Jack Donelly, "Human Dignity, Human Rights and Political Regimes," *American Political Science Review*, volume 80, September 1986, P. 801.

للاطلاع على الدراسات الخاصة بالنظريات والمشكلات الرئيسة في تبرير ودعم المبادئ العالمية لحقوق الإنسان، انظر: Jerome J. Shestack, "The Jurisprudence of Human Rights," in Theodore Meron, *Human Rights in International Law: Legal and Policy Issues* (Oxford: Clarendon, 1985), P. 69.

(٥) انظر: Warwick Mckean, *Equality and Discrimination Under International Law* (Oxford: Clarendon, 1983), pp. 280-281

بيان المعيار الذي يمكن على هديه تحديد حقوق الإنسان.

وتتمثل الصعوبة الأساسية في العمل على تحديد معايير عالمية لا تعرف الحدود الحضارية، خاصة الدينية منها، في أن لكل حضارة قيمها الخاصة بالنظر إلى أن كل حضارة تستقي من مصادرها الخاصة بها معايير صحة مبادئها. ولو أن أية حضارة (خاصة القائمة على أساس الدين) حاولت تحديد العلاقات بينها وبين غيرها، فالأرجح أن يكون هذا على نحو سلبي، وربما عدائي. والعادة أن تؤكد كل حضارة ثقافية أو دينية تفَوُّقها على غيرها، من أجل الحفاظ على ولاء أعضائها وامتثالهم لقيمها وأعرافها هي(٦).

ومع ذلك، فإن ثمة مبدأ معيارياً مشتركاً تأخذ به جميع الحضارات الكبرى هو، إن فُسِّر على نحو مستنير، قادر على دعم المعايير الدولية لحقوق الإنسان. هذا المبدأ هو وجوب معاملة المرء للناس كما يحب أن يعاملوه به. هذه القاعدة الذهبية التي أشرنا إليها في ما تقدم باسم مبدأ المعاملة بالمثل، وتؤمن به كل ديانات العالم الكبرى. أضف إلى ذلك أن القوة الأخلاقية والمنطقية لهذه القاعدة البسيطة يمكن جميع البشر من الحضارات والعقائد الفلسفية كافة أن يقدروا فضلها.

ليس من السهل أن يضع المرء نفسه مكان شخص آخر، خاصة إن كان هذا الشخص الآخر من جنس أو دين مختلف(٧). والغرض من مبدأ المعاملة بالمثل ـ في ما يتصل بموضوعنا الراهن ـ هو أنه على المرء أن يحاول تحقيق أكبر قدر ممكن من الاقتراب من مكان الشخص الآخر. فإن افترضنا أن شخصاً ما، هو في وضع غيره نفسه من الوجوه كافة، بما في ذلك الجنس والعقيدة الدينية وغيرها من المعتقدات، فأي من حقوق الإنسان الأساسية سيطالب بها ذلك الشخص؟

---

(٦) صرح المتحدث الرسمي لجمهورية إيران الإسلامية ذات مرة بأنهم ملزَمون فقط بالشريعة الإسلامية، وليس بالمبادئ العالمية لحقوق الإنسان. للاطلاع على المزيد من مثل تلك التصريحات، انظر: Edward Mortimer, "Islam and Human Rights" *Index on Censorship*, volume 12, number 5, 1983, pp. 5- 6.

(٧) وهذا أيضاً سينطبق إذا كانت الاختلافات الأخرى موجودة، مثل العِرْق والقبيلة واللغة وما إلى ذلك. ولكن نظراً لأن الشريعة لا تميز بين أي من تلك الاختلافات إلا في الاختلافات الخاصة بالدين والفصيلة، فإن هذا الفصل سيركز على هذين الاختلافين.

ومن الواجب أن نؤكد هنا أن المعاملة بالمثل تقتضي التبادل، بمعنى أنه حين يضع المرء نفسه مكان شخص آخر، فهو يميل إلى أن ينسب معاملة مقابلة بالمثل إلى النظام العقيدي لهذا الشخص. فإن قبل (أ) وضع (ب) أو عقيدته بغرض الاعتراف لـ (ب) بالحق في أن يتلقى المعاملة نفسها التي يُطالِب بها (أ) لنفسه، فسيفترض (أ) أن (ب) يقبل مبدأ المعاملة نفسه بالمثل تجاه (أ) بالاعتراف لـ (أ) بالحقوق نفسها التي يطالب بها لنفسه. وبعبارة أخرى، فإنه لا يجوز لـ (أ) أن ينكر على (ب) حقوقه على أساس أنه من الأرجح ألا يسمح (ب) لـ (أ) بالحقوق نفسها بالنظر إلى النظام العقائدي لـ (أ) لا يفرض هذا الالتزام على (ب)، فإن لم يوفر النظام العقائدي عند (ب) الحقوق نفسها لـ (أ)، فسيكون على (أ) الإصرار على المعاملة بالمثل من جانب (ب)، لا (أ)، ويتخلى عن التزامه بتوفير الحقوق نفسها لـ (ب) التي يطالِب بها لنفسه.

ومشكلة استخدام مبدأ المعاملة بالمثل في هذا السياق هي ميل الحضارات (خاصة القائمة على الدين) إلى قصر تطبيق المبدأ على الأفراد الآخرين المنتمين إلى الحضارة أو العقيدة نفسها، إن لم يكن على جماعة معيّنة داخل هذه الحضارة[٨]. ولم يكن المفهوم التقليدي لمبدأ المعاملة بالمثل في الشريعة يطبَّق على النساء وغير المسلمين بالدرجة نفسها التي يُطبَّق بها على الرجال المسلمين[٩]. وبعبارة أخرى،

---

(٨) في سياق الدولة المدنية الحديثة، سينعكس هذا الميل على وجود تعصب تجاه الأقليات، سواء أكانت أقليات بسبب العقيدة أو لأسباب أخرى. ومن ثم، فقد قيل «إن المثُل الخاصة بالوحدة القومية تظهر عن طريق وجود تركيز للسلطة المركزية، سواء أكانت عن طريق اللغة أو الثقافة أو الدين المشتركة، أو عن طريق الحدود الاقتصادية والجغرافية، التي تعدّ أساساً للتمييز الذاتي في الدول الحديثة، والتي تهدف أيضاً إلى التعبير عن أنفسهم بسلوكيات متعصبة وقمعية، يتم ممارستها تجاه مَن يسمّونهم «بالآخرين».» للاطلاع على مزيد من المعلومات، انظر: Patrick Thornberry, "Is There a Phoenix in the Ashes? International Law and Minority Rights," *Texas International Law Journal*, volume 15, Summer 1980, P. 421.

(٩) وعلى الرغم من أنه استنتاج لأكثر الدراسات اختصاراً وتعلقاً بمبادئ وقواعد الشريعة المناسبة، فهذا الاستنتاج يجب التطرق إليه، ويجب ألّا نمر عليه مرور الكرام. ورغم ذلك، نجد أنه نادراً ما يعترف الكتّاب المسلمون المعاصرون بهذا الموضوع، بيد أن هناك استثناء نادراً في كتابات المسلمين المعاصرة، نجده للكاتب سلطان حسين تبنده في كتابه بعنوان:

A Muslim on the Universal Declaration of Human Rights (London: F. T. Goulding and Company, 1970) pp. 17- 20 and passim,

فإن الشريعة بإحلالها النساء وغير المسلمين وضعاً أدنى، وبإقرارها التمييز ضدهم في المعاملة، تحرم النساء وغير المسلمين من الدرجة نفسها من التشريف والكرامة الإنسانية التي تضمنها لرجال المسلمين.

وعلى كل حضارة أن تتولى بنفسها علاج هذه المشكلة العامة. ففي حالة الإسلام مثلاً، ينبغي أن يُمكِّن المرء من إيجاد وسيلة لإعادة تفسير المصادر الأساسية، وهي القرآن والسنة، بطريقة تمكِّننا من إزالة أساس التمييز ضد النساء وغير المسلمين. وقد سبق أن شرحت في فصل سابق [من كتاب عبد الله النعيم] الأسلوب الذي أراه أقدر من غيره على تحقيق هذا الغرض، كما طبقته على قضايا الدستورية والعدالة الجنائية والعلاقات الدولية. وآمل أن أشرح في ما تبقى من هذا الفصل، قصور الشريعة كأساس لحقوق الإنسان في السياق الإسلامي، وأن أقترح أساساً إسلاميّاً بديلاً لحقوق الإنسان العالمية.

وبإمكاننا، من دون الدخول في تفاصيل الحُجَج التي قد تكون مرتبطة أكثر مما ينبغي بحضارة معيّنة[10]، أن نسوق التبرير الشامل والأساسي التالي للمعايير العالمية لحقوق الإنسان. والمعيار الذي أتبناه لتحديد حقوق الإنسان العالمية هو أنها حقوق البشر بحكم كونهم بشراً. وبعبارة أخرى، فإن المعايير العالمية لحقوق الإنسان هي، بحكم تعريفها، مقبولة لدى مجموعة كبيرة من الحضارات بالنظر إلى اتصالها بالكرامة الأصلية لكل إنسان ورخاء عيشه، من دون عد لعنصره أو جنسه أو لغته أو دينه[11].

عندما يعلن الكاتب صراحة ويدافع عن إقصاء النساء وغير المسلمين من النطاق الكامل لحقوق الإسلام في ظل الشريعة.

(١٠) على سبيل المثال، تُبين النظريات التي شملها كتاب شيستاك (Shestack) بعنوان (*Jurisprudence of Human Rights*)، والتي وردت في ص ٨٥ وما بعدها، أنها تعتمد في المقام الأول على التقاليد الغربية. وفي الحقيقة، فإن الأدبيات المتاحة التي تتحدث عن القواعد الفلسفية «للحقوق» و«حقوق الإنسان العالمية» -والتي راجعها شيستاك من ص٧٠ إلى ٨٥- لن تكون ذات فائدة كبيرة للأغراض التي نحن بصددها؛ إذ إنها تعتمد في الأساس على التقاليد الثقافية الغربية.

(١١) أشار أوسكار شاشتر في تعليقه على كتاب:

(«Human Dignity as a Normative Concept,» *American Journal of International Law*)، المجلد رقم ٧٧، الذي طُبع عام ١٩٨٣، ص ٨٥٣، أنه يجدر من الناحية الفلسفية أن نستنبط حقوق الإنسان من الكرامة المنزرعة في البشر. إلا أن شاشتر نفسه أوضح أن مصطلح الكرامة الإنسانية له مشكلاته الخاصة بتعريفه.

وبالتالي، فإن المحك العلمي لتحديد هذه الحقوق هو ما إذا كان هناك حق ما من الحقوق تطالب به حضارة معيّنة للأفراد المنتمين إليها. فإن طبقنا مبدأ المعاملة بالمثل على البشر كافة لا على جماعة معيّنة، لَأصبح بالوسع أن نقول إن حقوق الإنسان العالمية هي تلك التي تطالب بها حضارة معيّنة للأفراد المنتمين إليها، ويصبح عليها بالتالي أن تعترف بها لأفراد الحضارات الأخرى، إن هي أرادت من هؤلاء الآخرين معاملة بالمثل.

وعندي أن حقوق الإنسان العالمية تقوم، من حيث المضمون والمحتوى، على أساس نزعتين أساسيتين من نزعات السلوك البشري: إرادة الحياة، وإرادة الحرية[١٢]. فمن خلال إرادة الحياة، جاهد البشر دوماً من أجل الحصول على المأكل والمأوى والصحة، والوسائل الأخرى كافة للإبقاء على الحياة. كما جاهد الناس دوماً من أجل الارتقاء بنوعية حياتهم عن طريق إنماء واستخدام المصادر المادية المتوفرة، وعن طريق الصراع السياسي لتحقيق توزيع عادل للثروة والسلطة بين أفراد جماعتهم. وتختلط إرادة الحرية عند مستوى معيّن، بإرادة الحياة، حين تعمد إلى التحرر من القيود المادية، وإلى ضمان المأكل والمأوى والصحة والمتطلبات الأخرى للحياة السعيدة؛ غير أن إرادة الحرية تتعدى الحياة، باعتبارها القوة الدافعة خلف السعي إلى التفوق والإشباع الروحي والأخلاقي والفني.

وتوفّر كل حضارة لأفرادها الحق في السعي إلى إشباع المتطلبات المشروعة لهاتين النزعتين. وبالتالي، فإنه من الواجب توفير هذا الحق لأفراد الحضارات الأخرى بمقتضى مبدأ المعاملة بالمثل. وهذا، في رأيي، هو أساس عالمية حد أدنى معيّن من حقوق الإنسان، وباستطاعتنا متى طبقنا هذا المعيار البسيط أن نحدد تلك الحقوق والمطالب الواجب حمايتها، كحقوق للإنسان، حتى لو لم تعترف بها وثيقة رسمية معيّنة.

---

(١٢) في هذا السياق، أتبنى التحليل الذي أورده الأستاذ محمود محمد طه في كتابه **الرسالة الثانية للإسلام**:

(The Second Message of Islam) Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1987) من ص ٨٠ وما بعدها.

معايير حقوق الإنسان المعنية

يهمنا هنا في المقام الأول، تحديد أسس عالمية حقوق الإنسان الخاصة بجميع الحضارات. وبالتالي، فإننا لن نناقش في هذا الكتاب قضايا أخرى كبيرة وهامة مثل العلاقة بين الأهداف الإستراتيجية والوسائل التكتيكية، ومسألة الأولويات بين المجموعة المختلفة من الحقوق، وشرعية السماح بالإخلال بالتزامات معيّنة في حالة الضرورة الطارئة.

إن الشريعة ـ عملاً بسياقها التقليدي ـ لم تطبّق مبدأ المعاملة بالمثل على النساء وغير المسلمين. وقد ذكرنا مراراً في هذا الكتاب أن قصور القانون العام في الشريعة لا يمكن فهمه وتصحيحه إلا بإدراك أثر السياق التاريخي الذي قام فيه فقهاء القرنين الثامن والتاسع ببناء صرح الشريعة؛ مستخدمين المصادر الأصلية للإسلام. ففي ذلك الإطار التاريخي، كان من الطبيعي أن يقصر الفقهاء المسلمون قاعدة معاملة «الشخص الآخر» بالمثل، على الرجال المسلمين الآخرين. وهذا هو جوهر الطابع المشترك في كل الحضارات التاريخية الأخرى. وينعكس هذا النوع من التقليد أيضاً في مواقف وسياسات الدول القومية الحديثة. وهذا المظهر من مظاهر التأويل التاريخي لمبدأ المعاملة بالمثل هو السبب في تَوَلّ مستنير، فالفهم المستنير سيوسع من عبارة «الشخص الآخر» لتشمل البشر كافة بغضّ النظر عن الجنس أو الدين أو العنصر أو اللغة.

ولو نحن أردنا أن يكون هذا الفهم المستنير فعالاً في تغيير مواقف المسلمين وسياساتهم، لَالتزمنا بشرطين: الأول: أن يكون الفهم الواسع المقترح للشخص الآخر صحيحاً ومقبولاً، وفقاً لوجهة النظر الإسلامية. ولا يمكن أن يتحقق هذا إلا عن طريق حجج إسلامية ترفض الفهم التقليدي القاصر، وتُعضِّد من الفهم الأوسع البديل. والثاني: أن تنهض الحضارات والديانات الأخرى بجهد مماثل في سبيل تحقيق الفهم المستنير. ويبدو لي أن القصر التقليدي لمفهوم «الشخص الآخر» على رجال حضارة معيّنة كان حتمياً وقت أن كانت الحضارات الأخرى تمارس مثل هذا النوع من القصر، أثناء سياسة استثناء النساء وغير الأعضاء نفسها. وبدأ يتضح أن ثمة حاجة إلى التغلب على العداوة والبغضاء التقليديين، عن طريق العمل المتوافق زمنيّاً، بحيث يسعى كل منا في إطار حضارته، إلى تحقيق الغرض نفسه.

وفي عرضنا التالي لحقوق الإنسان العالمية المعنية، قد يكون من المفيد الإشارة إلى المعاهدات والاتفاقيات الدولية التي تعترف بهذه الحقوق، حيث إنها تُرسِي دعائم المعايير الملزِمة للدول الإسلامية في ظل القانون الدولي؛ غير أن الإشارة إلى تلك الوثائق لا تعني أن تلك الحقوق أصبحت عالمية لمجرد اعتراف الوثائق بعالميتها. وبالعكس، فالوثائق تعترف بالحقوق؛ لأنها حقوق الإنسان العالمية، أي إنها حق كل إنسان لمجرد أنه إنسان.

ويعتبر الرِّقُّ واحداً من أخطر العقبات في سبيل إرادة الحياة وإرادة الحرية. ورغم أن كل حضارة بشرية كبيرة عرفته في تاريخها، فإن الرق بمفهوم المِلكية المنظمة المشروعة لبشر يتعاملون معاملة الشيء المملوك، قد أضحى الآن مُداناً في العالم كله، ومُحرَّماً في القانونَين القومي والدولي[١٣]. وثمة حاجة إلى المزيد من الجهد من أجل استئصال جميع صنوف وأشكال الاستغلال والمهانة الاقتصاديَين اللذين يُذكِّرانِنا بالرق، غير أن ما يعنينا هنا، هو الرق كنظام قانوني.

قد يكون إلغاء الرق أول مثال لقبول حق لإنسان دولي كقيد على الاختصاص الداخلي للدولة[١٤]. وبعبارة أخرى، فإن الحركة المناهِضة خلقت سابقة للاعتراف بمبدأ انتهاك دولة ما لحق دولي من حقوق الإنسان، هو شأن من الشؤون المشروعة للدول الأخرى[١٥]. وقد أُبرمت نتيجة لهذه الحركة سلسلة من الاتفاقيات الدولية

---

(١٣) انظر: Myles S. McDougal, Harold D. Lasswell, and Lungchu Chen, *Human Rights and World Public Order* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980), pp. 473- 805; and V. Nanda and C. Bassiouni, " Slavery and the Slave Trade: Steps towards Eradication," *Santa Clara Law Review*, volume 12, 1972, p. 424.

حيث تلزم المادة الثامنة من الاتفاقية التكميلية لتحريم كل من الرق وتجارة الرقيق والمؤسسات والممارسات المشابهة للرق في عام ١٩٥٦م جميع الدول المشاركة في الاتفاقية بمنح السكرتير العام للأمم المتحدة نسخاً من أي قوانين أو لوائح أو إجراءات إدارية، يتم سنها أو وضعها قيد التنفيذ في بنود هذه الاتفاقية. وتُستخدم هذه الوثيقة عن طريق المجلس الاقتصادي والاجتماعي للأمم المتحدة؛ للحصول على مزيد من التوصيات حول هذا الموضوع.

(١٤) انظر: McKean, Equality and Discrimination under International Law, pp. 116- 21.

(١٥) انظر: Louis Henkin, et al., *International Law: Cases and Materials*, second edition (St. Paul, Minn.: West Publishing, 1987), p. 982.

تُوِّجت باتفاقية حظيت بتصديق أكبر عدد ممكن من الدول، تُدِين وتحظر الرق بمقتضى القانون الدولي[١٦]. كذلك، فإن عدة معاهدات دولية هامة قد أعادت منذ ذلك الحين تأكيد حظر الرق، وطالبت الدول الموقِّعة عليها بتحريمه واستئصاله، عملاً في أراضيها[١٧].

ومن الأمثلة الأخرى للتعاون الدولي في مجال حقوق الإنسان الحركة الداعية إلى القضاء على الأقليات الدينية والتمييز ضدها[١٨]. فإلى جانب البشاعة الأخلاقية لمثل تلك الممارسات، فإن الاضطهاد والتمييز على أساس الدين اعتُبرا من أهم أسباب الصراع الدولي والحرب[١٩]. وبالتالي، فقد جعل عدد من الاتفاقيات الدولية

---

(١٦) تم التوقيع على الاتفاقية الرئيسة للرق التي تُستخدم في الوقت الحالي في الخامس والعشرين من سبتمبر/أيلول عام ١٩٢٦م، ودخلت قيد التنفيذ في التاسع من مارس/آذار عام ١٩٢٧م (60 L.N.T.S. 253). وهناك العديد من الاتفاقيات المماثلة، وتشمل الاتفاقية التكميلية لإلغاء الرق وتجارة الرقيق والمؤسسات والممارسات المشابهة للرق، التي تم التوقيع عليها في ٧ سبتمبر/أيلول عام ١٩٥٦م، ودخلت حيز التنفيذ في ٣٠ إبريل/نيسان عام ١٩٥٧م (18 T.I.A.S. No. 6418, 266 U.N.T.S 3).

(١٧) على سبيل المثال، انظر:

المادة الخامسة من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، والمادة الثامنة من الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية. وقد أُعفيت المادة الأخيرة من الانتقاص عن طريق المادة الرابعة من الاتفاقية، أي إنه لا يجوز لأي دولة موقِّعة على الاتفاقية أن تتملص من واجبها في تحريم الرق وتجارة الرقيق والعبودية تحت أي ظرف من الظروف. بالإضافة إلى أن المادتين السادسة والسابعة من الاتفاقية الدولية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، تعطيان الحق لحرية العمل، وحوّلتا العبودية إلى مفهوم عفى عليه الزمان.

(١٨) انظر: Arcot Krishnaswami, *Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices* (New York: United Nations, 1960) pp. 11-12; and Francisco Capotorti, *Study of the Rights of the Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities* (New York: United Nations, 1979), pp. 1- 3.

(١٩) وينطبق هذا على الدول التي تعترف بالطوائف المختلفة الموجودة داخل الدين الواحد، بالإضافة إلى الطوائف التي تعتنق ديانات مختلفة. ومن ثَمَّ، فإن اتفاقيات السلام المختلفة التي عُقِدت في أوروبا منذ القرن السابع عشر قد أمدت البروتستانت بالحماية اللازمة في المناطق التي يهيمن عليها الأغلبية الكاثوليك؛ والعكس صحيح. وللاطلاع على مزيد من المعلومات حول هذا الموضوع، انظر: **Thornberry, "Is There a Phoenix in the Ashes" p. 426.**

وما تلاه من ملاحظات.

هذا الاضطهاد والتمييز خرقاً لحقوق الإنسان[٢٠].

وثمة مجال ثالث لحقوق الإنسان العالمية الناشئة، وفق تعريفنا السابق، هو حظر التمييز على أساس الجنس. ورغم أن هذا الحق لم يحظَ بالاهتمام الدولي المبكر شأن الحقين الآخرين، فقد أصبح الآن معترَفاً به بوصفه حقّاً عالميّاً، للإنسان بمقتضى العديد من المعاهدات الدولية[٢١].

ويلاحَظ أن مبدأ عدم التمييز لا يستبعد جميع أشكال المعاملة المتفاوتة على أسس مثل العنصر أو الجنس أو الدين. وفي هذا المضمار، أجدني متفقاً مع القائل بأنه من الواجب الحكم على طبيعة المعاملة المتفاوتة في ضوء الغرض منها، فإن كان الهدف، أو الأثر، هو القضاء على، أو الانتقاص من، التمتع بحقوق الإنسان على أساس متكافئ، فإن الممارسة تعتبر من قبيل التمييز[٢٢]. وبالتالي، فإنه يمكن تقبل التصرفات التي تستهدف أو تخلق تعزيزاً، لا انتقاصاً للتمتع بحقوق الإنسان على أساس متكافئ[٢٣]. وليس من الضروري أن نتعرض لهذه القضايا بالتفصيل في

---

(٢٠) انظر، على سبيل المثال، المادة ١,٣ من الميثاق الإفريقي، والمادة ٥٥ من ميثاق الأمم المتحدة، وأيضاً المادة الثانية من الميثاق الإفريقي، وأخيراً المادة الثانية من ميثاق الحقوق المدنية والسياسية.

للاطلاع على الدراسات الشاملة وآراء المحللين للمعاهدات الحالية التي تضمن تحريم هذا النوع من التفرقة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، انظر: Capotorti, *Study of rights*, pp. 26 -41.

(٢١) وينطبق مبدأ عدم التفريق الذي تمت الإشارة إليه في المواد التي ذُكِرت في الحاشية السابقة أيضاً على التفرقة التي هي على أساس الجنس (النوع). أضف إلى ذلك أن العديد من المعاهدات الخاصة بهذا الموضوع تنطبق بشكل خاص على حقوق المرأة، مثل تلك المعاهدة الخاصة بالحقوق السياسية للمرأة في عام ١٩٥٣م .(193 U.N.T.S 135) وأكثر جزء شامل في هذا الفصل الخاص بالمعاهدات الدولية هو معاهدة حظر كل أشكال التفرقة ضد المرأة، التي عُقِدت في عام ١٩٧٩م.

(٢٢) انظر: Vernon Van Dyke, *Human Rights, Ethnicity and Discrimination* (Westport, conn.; Greenwood Press, 1985), p. 194.

(٢٣) تلك المعاملة المتباينة، التي تُعرَف على أساس أنها عمل تأكيدي أو تفرقة إيجابية، لها مشكلاتها الخاصة من الناحية العملية. وللاطلاع على مزيد من الشرح حول تلك المشكلات، وسبب نشأتها في التطبيق الذي حدث في الآونة الأخيرة لهذا المبدأ ضمن السياق الهندي، انظر على سبيل المثال: Marc Galanter, *Competing Equalities* (Berkeley: University of California Press, 1984).

السياق الراهن. أما ما نؤكده هنا، فهو أن التمييز على أسس مثل الجنس والدين يعدّ انتهاكاً لحقوق الإنسان.

الشريعة وحقوق الإنسان

قلنا (في فصل سابق) إن السياق التاريخي الذي بُني فيه صرح الشريعة وطبّقها المسلمون الأوائل يفسر ويبرر تصديق الشريعة على عداوة المسلمين لغير المسلمين، وإقرارها لاستخدام القوة ضدهم. وعلى هذا النحو أيضاً، فإن موقف الشريعة مما يُعرَف في المصطلح الحديث بحقوق الإنسان كان له ما يبرره في السياق التاريخي. ولم يكن هناك خلال مراحل تكوين الشريعة (ولمدة ألف عام بعدها على الأقل) أي مفهوم عن حقوق الإنسان العالمية في أي مكان في العالم، فقد كان الرق نظاماً مستقرّاً وشائعاً في أنحاء عديدة من العالم في هذه الحقبة. كذلك، فقد كان من الطبيعي في جميع أنحاء العالم حتى القرن التاسع عشر أن يتولى دين المرء تحديد وضعه وحقوقه. وعلى نحو مماثل، كانت النظرة السائدة إلى النساء حتى القرن العشرين هي أنهن غير مؤهلات لممارسة الحقوق والسلطات القانونية بالقدر الذي يتمّتع به الرجال. وقد قُصِرت المواطنة الكاملة وثمارها على الرجال من عنصر معيّن أو جماعات عِرْقية في دول معيّنة. على النحو نفسه، قصرت الشريعة ذلك الوضع وثماره على رجال المسلمين. وقد كان أقصى ما بوسع الشريعة القيام به (وهو ما قامت به بالفعل) في ذلك السياق التاريخي، هو تعديل وتخفيف العواقب القاسية لنظام الرق، وللتمييز على أساس الدين والجنس[٢٤].

وأكرر هنا أن القول بأن قصور نظرة الشريعة إلى حقوق الإنسان، كان له ما

---

(٢٤) كما شرحنا في الفصل الرابع من كتاب عبد الله النعيم **حالة الذميين في الشريعة،** التي تضمن الأمان لغير المسلمين سواء لأرواحهم أو لممتلكاتهم، بالإضافة إلى شرح درجة الحكم الذاتي الشيوعي.

وتعترف الشريعة أيضاً باستقلال النساء بممتلكاتهن الخاصة، بما فيها الحرية الكاملة لامتلاك أو إنفاق المال، إضافةً إلى الحد الأدنى من الحقوق في التشريع العائلي والميراث. انظر على سبيل المثال:

Jane I. Smith, "Islam," in Arvind Sharama, editor, *Women in world Religions* (Albany: State University of New York Press, 1987, p. 235.

يبرره في السياق التاريخي، وبأن الوضع في ظلها كان أفضل من الوضع السابق لها، لا يعني أن هذه النظرة لا يزال لها ما يبررها. بالعكس، ففي اعتقادي أنه حيث إن نظرة الشريعة إلى حقوق الإنسان كان لها مبرراتها في السياق التاريخي، فإن هذه المبررات تختفي في السياق الراهن شديد الاختلاف. كذلك، فإنه كما أن الشريعة كنظام قانوني عملي لم يكن بوسعها إغفال مفهوم حقوق الإنسان السائد في وقت تطبيقها في القرن السابع، فإن القانون الإسلامي الحديث ليس بوسعه إغفال المفهوم الراهن لحقوق الإنسان في التطبيق المعاصر للقانون الإسلامي.

كتب مجيد خدوري في مقال قديم له يقول: «إن حقوق الإنسان في الإسلام كما نص عليها القانون الإلهي (الشريعة) هي امتياز قاصر على أشخاص يتمّتعون بالأهلية القانونية الكاملة. والشخص ذو الأهلية القانونية الكاملة هو إنسان حي، حر، جاوز سن البلوغ، ومسلم الديانة. وبالتالي، فإن غير المسلمين والعبيد المقيمين بالدولة الإسلامية لا يحميهم القانون إلا بصفة جزئية، أو هم لا يتمّتعون بأهلية قانونية على الإطلاق»[٢٥]. ومع قبولي لهذا القول بوصفه شرحاً دقيقاً إلى حد كبير للوضع في ظل الشريعة[٢٦]، أضيف التحفظ التالي بصدد وضع النساء المسلمات، وهو أنه: بالرغم من تمتعهن بالأهلية القانونية الكاملة بمقتضى الشريعة في ما يتصل بالشؤون القانونية المدنية والتجارية، بمعنى أن لهن الشخصية القانونية للاحتفاظ بممتلكاتهن وللتصرف فيها، وللمسؤولية المدنية عن تحصيل الديون أو سدادها كحق خاص بذواتهن، فإن النساء المسلمات لا يتمّتعن بحقوق إنسان متكافئة مع حقوق الرجال المسلمين في ظل الشريعة. كذلك، فإني إذ أقبل مقولة خضوري عن الوضع بمقتضى الشريعة، أؤكد أيضاً ما سبق أن ذكرته مراراً من أن هذا المظهر من مظاهر

(٢٥) انظر: Majid Khadduri, "Human Rights in Islam," *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, number 243, 1946, p. 79.

(٢٦) في نسخة لهذا البحث تمّت مراجعتها مراجعة جوهرية في الآونة الأخيرة، نجد أن خدوري قد حذف الاقتباس السابق، على الرغم من تأكيده على حاجته الملحة إلى الإصلاح والامتثال للمعايير الدولية لحقوق الإنسان. وإذا كان خدوري قد راجع نسخته، فهذا لا يعني بالضرورة أنه يشكك في دقة المقولة التي كانت موجودة في بحثه في عام ١٩٤٦م. وللتأكد من صحة تلك المعلومة، انظر: Majid Khadduri, *The Islamic conception of Justice* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984) p. 233.

الشريعة ليس بكلمة الإسلام الأخيرة في الموضوع. وسأشرح في نهاية هذا الفصل، كيف أنه من المرغوب فيه ومن الممكن إيجاد صياغة بديلة للقانون العام الإسلامي تستأصل هذه القيود على حقوق الإنسان.

إننا حين ندرس كتابات الباحثين المسلمين المعاصرين، نجد أن معظم البحوث المنشورة عن حقوق الإنسان في الإسلام غير مُجدِية بالنظر إلى أنها تتجاهل مشكلات الرق والتمييز ضد النساء وغير المسلمين(٢٧).

ومن بين الدراسات لحقوق الإنسان في الإسلام التي هي خير من غيرها، والتي لا تؤيد التمييز ضد المرأة، دراسة للباحثة الباكستانية رفعت حسن بعنوان «عن حقوق القرآن والمناظير القرآنية»(٢٨). وعيب هذا البحث أنه انتقائي في اختياره للمناظير القرآنية، فهو يتجاهل آيات قرآنية معيّنة لها صلة بالموضوع، وبالتالي لا يواجه تلك المناظير القرآنية التي لا تتفق مع رأي المؤلفة في نظر القرآن إلى حقوق الإنسان. وسنرى في ختام هذا الفصل كيف أن الوسيلة الفعالة الوحيدة لتحقيق إصلاح كافٍ للشريعة بصدد حقوق الإنسان العالمية هي ذكر النصوص في القرآن والسنة، والتي لا تتفق مع حقوق الإنسان العالمية، وتفسيرها في سياقها التاريخي، وذكر النصوص في هذين المصدرين التي تؤيد حقوق الإنسان، بوصفها أساساً للمبادئ والقواعد القابلة للتطبيق قانوناً في القانون الإسلامي اليوم.

وفي مقابل اتجاه غالبية الكتاب المسلمين في أعمالهم، في الحديث عن قضايا

---

(٢٧) انظر على سبيل المثال كتاب علي عبد الواحد وافي :(Ali Abdel Wahid Wafi)
" Human Rights in Islam" *Islamic Quarterly*, Volume 11, 1967, p. 64;
وأيضاً خالد إسحق (Khalid M. Ishaque,)
"Human Rights in Islamic Law," *International Commission of Jurists Review*, volume 12, 1974, p. 51
وأخيراً إسماعيل الفاروقي (Isma'il al- Faruqi)
"Islam and Human Rights", *Islamic Quarterly*, volume 27, 1983, P. 12.

(٢٨) انظر كتاب رفعت حسن Riffat Hassan: «عن حقوق القرآن والمنظورات القرآنية».
(On Human Rights and Qur'anic Perspectives [Journal of Ecumenical Studies, volume 19, 1982, p. 51.).

حقوق الإنسان الذي يتسم عادة بالتهرب والمواراة، نجد قلة قليلة من الباحثين المسلمين المحدثين قد انتهجت سبيلاً أكثر أمانة وصراحة. ومن الأمثلة الطيبة هنا كتاب صغير لسلطان حسين بعنوان **التعليقات الإسلامية على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان**، يميزه البيان الواضح للتناقضات بين الشريعة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٨٤م في ما يتصل بوضع النساء وغير المسلمين[٢٩]. ويذكر حسين هذه التناقضات ليذهب بعد ذلك إلى القول بأن المسلمين غير ملزمين باحترام الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في هذه المجالات، في حين أذهب، أنا، إلى أن الشريعة هي التي ينبغي تصحيحها، من منظور إسلامي، حتى تتضمن هذه الحقوق العالمية للإنسان. وإني أرحب بالبيان الواضح للتناقضات بين الشريعة وحقوق الإنسان العالمية كجانب من حُجَّتي الخاصة بضرورة إصلاح القانون الإسلامي، غير أنه من الواجب أن نتذكر أن الإصلاح المطلوب ينبغي أن يحتفظ بشرعيته الإسلامية إن أردنا له أن يكون ذا فاعلية في تغيير مواقف المسلمين وسياساتهم تجاه هذه القضايا.

ولسنا هنا في حاجة إلى الخوض في عرض شامل لجميع حقوق الإنسان، حيث إنه ليس ثمة مشكلات مع الشريعة بصدد الرق والتمييز على أساس الجنس والدين. لذلك، فإنه من الأجدى التركيز على معايير حقوق الإنسان التي تنتهكها الشريعة، ألا وهي حظر الرق، وحظر التمييز على أساس الجنس والدين.

الرق

من الواضح بالطبع أن الشريعة لم تستحدث نظام الرق الذي كان شائعاً في مختلف أنحاء العالم في ذلك الوقت. وقد أقرت الشريعة الرق كنظام، غير أنها سعَت إلى تقييد مصادر امتلاك العبيد، وإلى تحسين أحوالهم، والحث على تحريرهم

---

(٢٩) انظر: Tabendah, *Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*, pp. 18 -20 and 35 -45.

وقد تمت الإشارة إلى تلك النقاط، بالإضافة إلى النقاط الأخرى، التي ذُكِرت في هذا الكتاب، في فصل سابق.

(٣٠) انظر: Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), p.38; and Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1955), P. 130.

بوسائل متنوعة دينية ومدنية[٣٠]. ومع ذلك، فإن الرق مشروع بمقتضى الشريعة حتى زماننا هذا[٣١]. ومن غير المحتمل اليوم أن تقر أي دولة إسلامية رسميّاً نظاماً للرق[٣٢]، غير أنه متى توافرت الشروط الصحيحة لامتلاك الرقيق اليوم، وتملك شخص شخصاً آخر بمقتضى هذه الشروط، فإن الشريعة ستحمي حقوق المالك والعبد حمايتها لها منذ ثلاثة عشر قرناً. وإننا لنُقدِّر في هذا المقام حديث تبنده الصريح الأمين عن الوضع في ظل الشريعة، إذ يلاحِظ أنه لا مجال لتأكيد شرعية استرقاق أي شخص اليوم، ثم يمضي فيقول:

«ومع ذلك، فإنه إذا أثبتت شرعية استرقاق أي شخص (لأَسْره وهو يحارب ضد الإسلام لاستئصال شأفته، وواصل في ظلمة جهالته الإيمان بعقيدته الإلحادية الكافرة، أو توفر الدليل الشرعي على أن كافة أجداده دون استثناء كانوا عبيداً ينتسبون إلى شخص أُسِر وهو يحارب في سبيل الضلالة والكفر)، فإن الإسلام سيكون ملزَماً بالاعتراف بشرعية هذا الاسترقاق، حتى لو أنه حَضَّ على عتق الشخص في العصر الحديث، وتمكينه من اعتناق الإسلام إن وجد إلى ذلك سبيلاً»[٣٣].

وإني إذ أقبل هذا البيان الصريح لحكم الشريعة، لا أقبل هذا الجانب منها باعتباره القانون الإسلامي النهائي القاطع. وفي هذا الضوء، سيكون مشروعاً من وجهة نظر الشريعة أن يُعاد تأسيس نظام الرق في الدولة الإسلامية الحديثة، غير أني سبق أن ذكرت في فصل سابق (من كتاب عبد الله النعيم) أنه يمكن إحلال مبادئ حديثة إنسانية من القانون الإسلامي محل هذه المظاهر البالية العتيقة في الشريعة.

للاطلاع على عرض مفصل عن الرق في الشريعة والتاريخ، انظر: R. Brunschwig, "'Abd", in *Encyclopedia of Islam*, new edition, volume 1, pp. 24- 40.

انظر أيضاً:

Reuben Levy, *The Social structure of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1957) pp. 73 -85.

(٣١) النقاشات المعاصرة التي تقول بأن الرق يجب أن تُلغيه الشريعة ستُذكَر فيما يلي.

(٣٢) أنا لا أتحدث في هذا السياق عن الرق الخفي أو نصف الرق، الذي ما زال موجوداً في العديد من دول العالم.

(٣٣) انظر: Tabendah, *Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*, p. 27.

وسيحظر هذا التفسير المستنير الرق في القانون الإسلامي. وعلى هذا، أصحح حديث تبنده بالقول إن الشريعة، لا الإسلام، هي الملزَمة بإقرار الرق المستوفي للشروط.

وفي فهمي للإسلام، إنهاء كامل للرق قانوناً. ولكي نوفر تبريراً إسلاميّاً لحظر الرق، نحتاج أولاً إلى معرفة الظروف التي أجازت الشريعة الرق فيها، ووضعت فيها القواعد الخاصة بمعاملة الرقيق وإعتاقهم.

إنه ليس ثمة في القرآن آية واحدة تقر بصورة مباشرة استرقاق أي شخص، غير أن ثمة آيات عديدة توحي بذلك، كما في حديث القرآن مثلاً عن حق المسلم في معاشرة جاريته جنسيّاً، مما يَفترض، بوضوح، وجود هؤلاء الجواري. وينطبق هذا على الأحاديث النبوية في هذا الموضوع(٣٤). وتقضي الشريعة بأن السبيل الوحيد إلى استرقاق الحر هو الهزيمة العسكرية في حرب تقررها الشريعة(٣٥). وعلى هذا، أجاز المذهب الشافعي للإمام أربعة خيارات في معاملته لأسرى الحرب: الإعدام فوراً، أو الاسترقاق، أو الافتداء، أو الإفراج عنهم من دون فدية. أما المذهب المالكي، فيقصر على الإعدام أو الاسترقاق أو الإفراج من دون فدية، في حين يقصرها المذهب الحنفي على اثنين فحسب: القتل، أو الاسترقاق(٣٦).

فإن استُرِقَّ الشخص بالغزو العسكري، أو وُلد لأبوين من العبيد، ظل عبداً حتى يُعتَق. ويجوز استخدامه وهو عبد، على أي نحو يراه سيده مناسباً، غير أنه ينبغي معاملته بالحسنى والرحمة، وفق أحكام الشريعة(٣٧)، غير أن هذا لا يستبعد

---

(٣٤) للاطلاع على الأحاديث الواردة في السنة، والممارسات التي كانت موجودة في بداية الإسلام، والتي توضح حرية ممارسة الرق في أثناء فترة الرسول، انظر: Majid Khadduri, *The Islamic Law of Nations* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1966), pp. 80 and forward.

(٣٥) وهذا، بالطبع، لا يشمل تجارة الرقيق، الذي ينظر إليه فقهاء الشريعة على أنه جزء من قانون البيع. للاطلاع على مزيد من المعلومات، انظر: **Brunschwig, "Abd".**

(٣٦) انظر: Majid Khadduri and Herbert Liebesny, *Law in the Middle East* (Washington, D. C.: Middle East Institute, 1955), pp. 355 -356.

للاطلاع على الآراء الموثَّقة لهذه الاختيارات والاختلافات في الرأي بين الفقهاء في الأمور المفصلة، انظر: Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, pp. 126 - 130.

(٣٧) على سبيل المثال، نجد في **القرآن** في سورة النساء، في الآية ٣٦، أن هناك أمراً للمؤمنين «بالإحسان»، والمعاملة الحسنة للوالدين، ولذي القربى واليتامى، وما ملكت الأيمان وآخرين.

جواز بيع الرقيق من حيث المبدأ، وإن كان ثمة قيود على جواز إتمام هذا البيع، كاشتراط عدم التفريق بين الأم وطفلها وقت بيعها كرقيق[٣٨].

وقد حثت الشريعة على إعتاق الرقيق بوسائل متعددة. فعلى سبيل المثال، فالآيتان ٦٠ من سورة التوبة و١٧٧ من سورة البقرة تريان العتق أحد أوجه الإنفاق من مال الله أو صدقات الفرد. كذلك، فإن بعض الآيات القرآنية، كالآية ٩٢ من سورة النساء والآية ٣ من سورة المجادلة، تقضي بتحرير الرقاب من قبيل العقاب الديني والتكفير عن بعض الذنوب. كما توصي به آيات أخرى كالآيات ١٧٧ من سورة البقرة، والآيات ١١، ١٢، ١٣ من سورة البلد بوصفه عملاً محموداً. وتحث الآية ٣٣ من سورة النور المسلم على تحقيق رغبة الرقيق الذين يبتغون مكاتبته (أي التعاقد معه على تحريرهم) مقابل دفع مبلغ معيّن، أو أداء خدمات معيّنة.

وإذ استقر مبدأ الرق في مختلف أنحاء العالم في ذلك الوقت، لم يكن أمام الإسلام إلا أن يعترف بنظام الرق في ذلك السياق التاريخي، ثم يسعى قدر الإمكان إلى تحسين ظروف الرقيق في وضعهم البائس. كما قد يقال إن الإسلام استهدف استئصال الرق عن طريق الحد من فرص حدوثه، والحث على العتق، غير أنه بالنظر إلى الافتقار إلى آلية داخلية في الشريعة تجعل من الرق نظاماً غير مشروع، فقد ظل الرق مشروعاً بمقتضى ذلك النظام القانوني حتى زمننا هذا.

يقول بعض الكتاب المسلمين المحدثين إنه بالنظر إلى أن القرآن قصر أسباب الرق على الأسر في الحرب، ثم نصّت الآية الرابعة من سورة محمد على الإفراج عن أسرى الحرب إما منّاً وإما فداء، فإن باب الرق في المستقبل قد أوصده القرآن إلى الأبد. وأيما حدث في التاريخ اللاحق، فهو من مسؤولية المسلمين، لا مسؤولية القرآن[٣٩]. كذلك، فإن بعض الكتاب المسلمين المحدثين يذهبون أحياناً إلى أن الآية الرابعة من سورة محمد تحظر استرقاق المسلمين لأسرى الحرب، فهي تقول: ﴿**فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا**﴾.

---

(٣٨) انظر: Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, pp. 131-132.

(٣٩) انظر: Hassan," On Human Rights and The Qur'anic Perspectives," p. 59.

وهذه الحجج، في رأيي، أمثلة للانتقاء من مصادر الشريعة، الذي يؤدي إلى التشويه والخلط البالَغين، فإذ نرى القرآن والسنة معاً يُقرَّان الرق وينظمانه بطرق عديدة، وإذ نرى النبي نفسه، عليه السلام، وكبار الصحابة كانوا يمتلكون الرقيق، وأن كل فقهاء الشريعة الأوائل كانوا يعدون الرق أمراً مسلّماً به، ووضعوا القواعد لتنظيمه، فإنه ليس بوسعنا اعتبار الأمر مجرد تقصير مزعوم من جانب أجيال المسلمين في تنفيذ أمر القرآن وإلغاء الرق. فرغم القيود الواضحة التي فرضتها الآية الرابعة من سورة مُحَمَّد على الخيارات المفتوحة أمام المسلمين حيال أسراهم(٤٠)، فإنها لَحقيقة تاريخية أن الجيوش الإسلامية إبان حياة النبي، عليه الصلاة والسلام، وبعدها واصلوا ممارسة خيار استرقاق الأسرى. وقد يمكن اليوم الاستشهاد بهذه الآية للتدليل على حظر القانون الإسلامي للرق، غير أنه ينبغي عدم الخلط بين هذا التفسير الجائز للآية، والوضع الذي تقضي به الشريعة كما حددتها ممارسات المسلمين الأوائل، وأقوال الفقهاء المؤسِّسين.

وفي رأيي أن المسلمين الأوائل كانوا مصيبين في تأويلهم للقرآن والسنة، على أنهما يُقرَّان نظام الرق، في السياق التاريخي للإسلام في عصره الأول. أما في السياق التاريخي الراهن، وبظهور مبدأ تفسيري جديد، كذلك الذي أقترحه في هذه الدراسة، فإن القاعدة الرئيسة لحجة المسلمين المحدثين ضد الرق، يمكن استخدامها لإلغاء الرق بمقتضى القانون الإسلامي، على نحو له حجيته. ورغم أنه ليس بالوسع قبول أن تلك الحجج تغيّر الحقيقة القانونية والتاريخية لاعتراف الشريعة بالرق، وحتى زماننا هذا، فإنها توفر دلالة لها مغزاها العميق، على رغبة المسلمين المحدثين القوية في إلغاء الرق من القانون الإسلامي. وينبغي أن يرحب المسلمون المحدثون بالموقف التطويري الذي اقترحه الأستاذ محمود محمد طه. ذلك أن هذا المبدأ لو طُبِّق على الرق مثلاً، لخرجنا منه بأنه، بالرغم من تطبيق الشريعة للنية التشريعية المؤقتة بإباحة الرق، مع الالتزام ببعض الشروط والضمانات، فإن القانون الإسلامي

---

(٤٠) في التفسير الخاص بتلك الآية، لم يذكر (عماد الدين) ابن كثير (الذي وُلِد نحو عام ١٣٠٠م، وتوفي عام ١٣٧٣م) أي إشارة لتطبيق أو تحريف في الخيارات المتاحة للرق؛ لكنه بدلاً من ذلك، اقتبس رأي الإمام (أبو عبد الله محمد) الشافعي (الذي وُلِد عام ٧٦٧م، وتوفي عام ٨٢٠م) للخيارات الأربعة المتاحة للحاكم على أسرى الحرب، وهي: الخيار الأول القتل، والثاني هو الاسترقاق، أما الثالث فهو إطلاق سراحهم بفدية، والرابع والأخير هو العفو عنهم من دون فدية.

الحديث ينبغي أن يطبَّق بالنية التشريعية الأساسية، بتحريم الرق إلى الأبد.

وحين أُلغي الرق في نهاية المطاف في الدول الإسلامية الحديثة (تأخر الإلغاء في بعض الحالات إلى أواخر الستينيات من هذا القرن، بل وإلى بعد ذلك)، تحققت هذه النتيجة بفضل القوانين العلمانية، لا بفضل الشريعة[٤١]. وبالنظر إلى الحظر الرسمي للرق في الأقطار الإسلامية كافة، قد يذهب البعض إلى أنه لم يعد قضية، غير أني أختلف معهم وأذهب إلى أن الرق قضية أساسية من قضايا حقوق الإنسان بالنسبة إلى المسلمين إلى أن يلغيه القانون الإسلامي.

وفي رأيي أنه من الشائن وغير المقبول، أن تستمر الشريعة في إقرارها اليوم للرق، بغضّ النظر عن احتمالات قيام نظامه عمليّاً. كذلك، فإن حقيقة جواز الرق في ظل الشريعة لها عواقب عملية خطيرة ليس فقط في إبقائها على مواقف اجتماعية سلبية تجاه العبيد السابقين، وطوائف من السكان كانت في الماضي تُزوِّد المجتمع بالرقيق، وإنما أيضاً بإضفائها الشرعية على صور من الممارسات الخفية الشبيهة بالرق. ففي السودان مثلاً، لا تزال هناك أشكال من الرق في ظل الشريعة، كما يظهر في الكتابات الإسلامية التقليدية، تؤيد أنماطاً سلبية من السلوك ضد السودانيين من المقاطعات الجنوبية والغربية من البلاد التي كانت مصدراً للعبيد حتى أواخر القرن التاسع عشر. كذلك تشير تقارير إخبارية حديثة إلى أن رجال القبائل المسلمين في جنوب غرب السودان، لا يتحرجون من أسر غير المسلمين من جنوب السودان والاحتفاظ بهم في جو رق خفيّ.

التمييز على أساس الجنس والدين

وينطبق تحليل مماثل على التمييز ضد النساء وغير المسلمين بمقتضى الشريعة، وكلا النمطين من التمييز كانا شائعين في ذلك العصر[٤٢]. وقد قبلت الشريعة مثل

---

(٤١) من الجدير بالذكر أن الرق قد تم إلغاؤه في دولة البحرين في عام ١٩٧٣م، وفي الكويت في عام ١٩٤٧م، أما في قطر فقد أُلغي فيها عام ١٩٥٢م. للتأكد من ذلك، راجع كتاب:

C. W. W. Greenidge, "Slavery in the Middle East," *Middle Eastern Affairs*, December 1956, p. 439.

(٤٢) للاطلاع على المقارنات بين الجوانب المتنوعة لحالة المرأة قبل وبعد عصر صدر الإسلام. انظر: Levy, *Social Structure of Islam*, pp. 91-134 and passin.

هذا التمييز من حيث المبدإ، غير أنها قللت من حدوثه، وضيّقت من مجاله(٤٣). ومع ذلك، فإن مبادئ الشريعة التي تبيح وتقرّ التمييز الخطير على أساس الجنس والدين غير المقبول ـ متى نُظِر إليها بالمنظور الحديث ـ لا يمكن في اعتقادي أن نأخذ بها اليوم.

إن الشريعة تقضي بجواز إقامة غير المسلمين داخل دولة إسلامية، إما في وضع الذميين بالنسبة إلى رعاية غير المسلمين، أو بمقتضى الأمان بالنسبة إلى الأجانب غير المسلمين(٤٤). وقد أوردنا في الفصلين الخاصين بالدستورية والعدالة الجنائية أمثلة مختلفة للتمييز في ظل القانون العام في الشريعة على أساس الدين، وذكرنا آنفاً أن الأحوال الشخصية القانونية لغير المسلمين في الأقطار الإسلامية ينظمها قانون أحوالهم الشخصية، والترتيبات الطائفية لإدارتهم. أما إن اتصل الأمر بأحد المسلمين، فإن الشريعة هي التي تُطبَّق.

وتتضمن قواعد الشريعة التمييزية في مجال قانون الأحوال الشخصية ما يلي:

- يجوز للرجل المسلم الزواج من مسيحية أو يهودية، ولا يجوز للرجل المسيحي أو اليهودي الزواج من مسلمة(٤٥). ويُحظَر على رجال المسلمين ونسائهم

---

(٤٣) للاطلاع على التغييرات النسبية الخاصة بحالة المرأة، والتي قدمتها الشريعة، انظر كتاب سيد أمير:

Sayed Ameer Ali, *The Spirit of Islam* (London: Christopher, 1922), pp. 222-257; Fazlur Rahman, " Status of Woman in the Qur'an," in Guity Nashat, editor, *Women and Revolution in Iran* (Boulder, Colo.: West view, 1983), p. 37; and Noel Coulson, *A history of Islamic Law* (Edinburg, Scotland: Edinburgh University Press, 1964), pp. 14- 15.

(٤٤) للاطلاع على معلومات مقنعة حول حالة الأمان وما يترتب عليها، انظر كتاب محمد حميد الله:

Muslim Conduct of the State, fifth edition (Lahore, Pakistane: Sh. M. Ashraf, 1966) pp. 201- 202; Khadduri and Liebesny, *Law in the Middle East*, pp. 361- 62; and Ibrahim Shihata, "Islamic Law and The World Community." *Harvard International Club Journal*, volume, 1962, pp. 108- 109.

(٤٥) بالرغم من أن هذا هو الرأي الذي عليه كل المذاهب الإسلامية الفقهية الرئيسة، فإن هذا لا يعتمد، على حد قول الكاتب، على تحريم مباشر من القرآن لهذا النوع من الزيجات، ولكنه يعتمد على جدال ثانوي يقول بأنه طالما أن الآية ٣٤ من سورة النساء تعطي الزوج الحق في ممارسة السلطة على زوجته، في الوقت نفسه الذي ينص فيه القرآن في السورة نفسها في الآية ١٤١ أن غير المسلمين=

الزواج من كافر، أي من شخص لا يَدين بإحدى الديانات السماوية(٤٦).

- اختلاف الدين يحُول دون التوارث، وبهذا لا يحق لمسلم أن يرث غير مسلم أو يُورِّثه(٤٧).

ومن أمثلة التمييز على أساس الجنس في قانون الأحوال الشخصية ما يلي:(٤٨)

- يجوز للرجل المسلم الزواج من أكثر من واحدة، وفي حدود أربع نساء في الوقت ذاته، ولا يجوز للمسلمة الزواج من أكثر من رجل في الوقت ذاته(٤٩).

- للرجل المسلم أن يطلق امرأته أو أيّاً من نسائه طلاقاً من جانب واحد من دون أن يُبدي أية أسباب، أو أن يبرر فعلته لأي شخص أو سلطة. أما المرأة المسلمة، فبوسعها الحصول على الطلاق في حالة موافقة زوجها، أو بقرار من القاضي لأسباب محددة معدودة، كعجز الزوج عن الإنفاق على زوجته أو رفضه ذلك(٥٠).

- ترث المرأة المسلمة أقل مما يرثه الرجل المسلم حين تكون درجة قرابتهما للمتوفى واحدة(٥١).

= لا يمكن أن يكون لهم سلطة على المسلمين، ينتج عن ذلك أن الرجال من أهل الكتاب، كاليهود والنصارى، لا يمكن أن يتزوجوا من النساء المسلمات. ومثل هذا الاستدلال يمكن أن نفنده في نهاية هذا الفصل من خلال تطبيق المبدأ التطوري لأساس المصادر الإسلامية.

(٤٦) وهذا الحكم قد أفتى به الفقهاء المؤسِّسون بناءً على بعض الآيات القرآنية مثل الآية رقم ٢١ في سورة البقرة، والآية رقم ٥ في سورة المائدة، والآية رقم ١٠ في سورة التوبة.

(٤٧) انظر: Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Claredon, 1964), p. 170.

(٤٨) للاطلاع على التناقض بين وجهة نظر الشريعة لكل من حالة وحقوق المرأة فيما هو منصوص عليه في المادة ١٦ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، انظر: Tabandeh, *Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*, pp. 35-67.

(٤٩) للاطلاع على الدليل، انظر سورة النساء الآية الثالثة. وانظر أيضاً:
Coulson, *History of Islamic Law*, pp. 18- 19.

(٥٠) وهذا هو الحكم الذي أفتى به الفقهاء المؤسِّسون بناءً على ما ورد في سورة البقرة في الآيات ٢٢٦- ٢٣٢. وللاطلاع على معلومات أكثر حول هذا الموضوع، انظر ما ورد تحت باب الطلاق في كتاب: H. A. R. Gibb and J. H. Kramers. Editors, *Shorter Encyclopedia of Islam* (Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1953), pp. 564- 567.

(٥١) انظر سورة النساء: الآية ١١، والآية ١٧٦.

ولا يعنينا هنا المبررات التاريخية لهذه الأمثلة من التميز على أساس الدين أو الجنس، فقد يختلف العقلاء في الرأي حول الكفاية التاريخية لأي من المبررات التي قد تقدَّم لأي مثل من أمثلة التمييز. وعلى سبيل المثال، فقد يقال إن الظروف الاقتصادية والاجتماعية في الجزيرة العربية حتى إبان القرن السابع، لا تبرر بعض أو كل القواعد التمييزية المذكورة عاليه، غير أني أرى، بصرف النظر عن الخلافات حول الكفاية التاريخية للمبررات، أن هذه الأمثلة من التمييز ضد النساء وغير المسلمين بمقتضى الشريعة لا مبرر لها اليوم.

ويجدر بنا أن نؤكد أن هذا التمييز غير المقبول قائم بالرغم من الإصلاحات الحديثة في قانون الأحوال الشخصية في عدد من البلدان الإسلامية. وقد ذكرنا (في فصل سابق من كتاب عبد الله النعيم) أن هذه الجهود الإصلاحية الرسمية لا يمكنها تحقيق الدرجة المطلوبة من الإصلاح، بسبب القيود الداخلية على الإصلاح في إطار الشريعة التقليدية. كذلك، فإن الفوائد القليلة التي نجمت عن هذه الإصلاحات الحديثة تواجه باستمرار تحديات وتهديدات من قبل المبادئ الأكثر أصولية في الشريعة القائمة، كما كانت دائماً في الفقه والممارسات القانونية في الأقطار التي أجرت هذه الإصلاحات.

وفي ضوء المناقشة السالفة، يجوز لنا استخلاص النتائج التالية:

الأولى، أن الاستمرار في إقرار شرعية نظام الرق، ولو نظريّاً فقط، هو انتهاك صارخ من جانب الشريعة لحقّ، من أكثر حقوق الإنسان أساسية وعالمية. وإنه لأمر بالغ الأهمية أن يكون القانون العلماني، لا الشريعة هو الذي ألغى الرق في العالم الإسلامي، وأن تكون الشريعة غير معارِضة لإعادة الرق في إطار شروطها الخاصة بأسباب الرق، وأسلوب معاملة الرقيق. ورغم أن الغالبية العظمى من المسلمين المعاصرين يكرهون الرق، فإنه لا يزال جزءاً من شريعتهم الدينية.

والثانية: إن التمييز على أساس الدين والجنس بمقتضى الشريعة، ينتهك هو أيضاً حقوق الإنسان العالمية المستقرة. وقد لوحظ أن التمييز على أساس الدين هو أحد الأسباب الرئيسة للصراع الدولي والحرب، بالنظر إلى أن الأقطار الأخرى التي تتعاطف مع الأقلية غير المسلمة المضطهَدة في دولة إسلامية، قد ترى داعياً إلى اتخاذ خطوات من أجل حماية ضحايا التميز على أساس الجنس أو الدين، وهو، في

رأيي، أمر شائن من وجهة النظر الأخلاقية، وغير مقبول من وجهة النظر السياسية.

هذه في رأيي أخطر نقاط التناقض والتوتر بين الشريعة وحقوق الإنسان العالمية كما حددناها في دراستنا الراهنة. وقبل أن نتحدث عن تطبيق وسيلة المصالحة التي يدعو هذا الكتاب إليها، فقد يكون من المفيد أن نحدد دلالات هذا الصراع وهذا التوتر. هل أهميتهما أهمية تاريخية بحتة، أم أنهما يمسان سياسة الدول الإسلامية وممارساتها الراهنة؟

غموض الاتجاه الإسلامي الراهن بصدد حقوق الإنسان

إن التناقض الأساسي بين مفهوم تاريخي يحدده الدين للحقوق الفردية والجماعية في ظل الشريعة، ومفهوم عالمي معاصر لحقوق الإنسان، ينعكس بوضوح في غموض موقف الدول الإسلامية الحديثة من هذه القضية. وتتحكّم اعتبارات متناقضة بطبيعتها في سياسات تلك الدول، سواء شعوريّاً أو لا شعوريّاً. ومن جهة أخرى، ثمة تأثير القوى الداخلية الحديثة التي تحبِّذ حقوق الإنسان على وثائق دولية خاصة بحقوق الإنسان من دون أن يكون بوسعها تطبيقها داخل حدود القومية بسبب دور الشريعة في تكييف النظام القانوني الداخلي لهذه الدول.

ومن الصعب أن نورد شهادات مفصلة وقاطعة عن انتهاكات حقوق الإنسان في العديد من البلدان، خاصة في العالم الإسلامي، بالنظر إلى الافتقار إلى سجلات قابلة للتحقق من صحتها[٥٢]. كذلك، فإنه لأمر أصعب بكثير ربط هذه الانتهاكات في حدود ما توافر عنها من شهادات، بتأثر الشريعة[٥٣]. ومع ذلك، فإن غموض موقف الدول الإسلامية في مجال حقوق الإنسان يمكن التدليل عليه عند المقارنة بين

---

(٥٢) يمكن الاطلاع على التقارير الواردة من بعض المنظمات غير الحكومية مثل منظمة العفو الدولية، والمنظمة العربية لحقوق الإنسان، بالإضافة إلى بعض وثائق مراقبة حقوق الإنسان الأخرى، مثل الشبكة الدولية لحقوق الإنسان، التي تعدّ من أفضل المصادر المتاحة في عملية توثيق انتهاكات حقوق الإنسان. ولكن بسبب أن بعض الدول الإسلامية يحكمها أنظمة مستبدة، فإنه من الصعب الحصول على المعلومات عن انتهاكات حقوق الإنسان.

(٥٣) ولبذل مزيد من الجهد في البحث عن هذا الموضوع، انظر: James Dudly. "Human Rights Practices in Arab States: The Modern Impact of Shari'a Values," *Georgia Journal Of International and Comparative Law*, volume 12, 1982, p. 55.

مضمون الوثائق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان التي وافقت عليها دولة إسلامية ما، وبين قواعد الشريعة المطبقة في تلك الدولة باعتبارها قانوناً محليّاً. ويمكننا أن نسوق مثالاً واضحاً على ذلك التناقض بين التزام مصر الدولي باستئصال التمييز على أساس الجنس، وبين قواعد قانون الأحوال الشخصية للمسلمين في مصر[٥٤].

إن المادة الأولى من الاتفاقية الدولية الخاصة باستئصال أشكال التمييز كافة ضد المرأة لعام ١٩٧٩ (وهي الاتفاقية التي صادقت مصر عليها) تُعرِّف التمييز ضد النساء بأنه «أي تمييز أو استبعاد أو قيد يُفرَض على أساس الجنس، يكون من آثاره إلغاء، أو الحد من، تمتع أو ممارسة النساء حقوق الإنسان والحريات الأساسية في المجال السياسي أو الاقتصادي، أو الاجتماعي، أو الثقافي أو المدني، أو أي مجال آخر، بصرف النظر عن حالتهم». تلك الاتفاقية، بتطبيق هذا التعريف عن طريق إجراءات محددة دقيقة، تستهدف استئصال التمييز ضد النساء في ميادين السياسة والحياة العامة، والتعليم والتوظيف، والرعاية الصحية وغيرها.

وقد صادقت مصر على هذه الاتفاقية، غير أنها أوردت تحفظات على المواد ٩ و١٦ و٢٩. ورغم أن التحفظات على المادتين ٩ و٢٩ الخاصتين بجنسية الأطفال والإذعان للتحكيم وفق الاتفاقية، قد يكون أساسهما سياسة قومية غير مرتبطة بالضرورة بالشريعة، فإن التحفظ على المادة ١٦ مرتبط تماماً بالشريعة. فالمادة ١٦ تشترط المساواة التامة بين الرجال والنساء في جميع الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات الأسرية، أثناء الزواج وبعد الطلاق. أما التحفظ المصري، فيذهب إلى أن التزامات مصر «يجب ألا تتنافى مع أحكام الشريعة الإسلامية». ولذا، فإنه يمكن القول بأن مصر تُدرِك التناقض بين الالتزام الدولي وفق تلك المادة وبين قانون الأحوال الشخصية للمسلمين وفق الشريعة. وما دام هذا هو المظهر الوحيد للقانون المصري القائم على الشريعة، المناقض لالتزام مصر بمقتضى هذه الاتفاقية، وغيرها، من وثائق احترام التزاماتها تجاه حقوق الإنسان الدولية، إلا أنها على الأقل لم تُخفِ الجانب من الاتفاقية الذي لا تقدر على تنفيذه؛ غير أن هذا ليس كافياً. فعلى مصر وجميع الدول الإسلامية الأخرى أن تجعل كل مظاهر قوانينها، بما فيها قانون الأحوال الشخصية للمسلمين، متفقة تماماً مع معايير حقوق الإنسان، وذلك من المنطلق الإسلامي نفسه.

غير أنه بالنظر إلى الوسائل المختلفة التي تميّز بها الشريعة ضد النساء وغير المسلمين، وإلى تأثير الشريعة القوي في سلوك المسلمين الشخصي والرسمي في مختلف أنحاء العالم، فمن المنطقي أن نستخلص من ذلك أنه لا يمكن تجنّب العواقب الوخيمة لغموض موقف المسلمين من حقوق الإنسان. كذلك، فإنه من الأرجح أن يتزايد هذا الغموض في المجال والدرجة، إن استمر الوضع الراهن الداعي إلى مزيد من أسلمة الحياة العامة في الأقطار الإسلامية.

يثير ارتباط الشريعة بالممارسات الإسلامية المعاصرة قضية أساسية، هي كيفية المصالحة بين الشريعة والمعايير العالمية لحقوق الإنسان. وكما في الحال مع قضايا مماثلة أثرناها عند مناقشة قضايا الدستورية والعدالة الجنائية والقانون الدولي، فإنه لن يمكن تحقيق المصالحة إلا عن طريق إصلاح جذري للشريعة. بقي أن نرى كيف يمكن أسلوب الإصلاح الذي سبق شرحه، أن يوفر المصالحة المطلوبة بين القانون الإسلامي وحقوق الإنسان العالمية في إطار إسلامي.

حقوق الإنسان العالمية في الإسلام

مرة أخرى، نجد أنفسنا أمام النتيجة نفسها، وهي ذروة المضمون الأساسي لهذا الكتاب. فما لم يتحول أساس القانون الإسلامي الحديث عن نصوص القرآن والسنة في الفترة المدنية(٥٥)، التي شكلت أساس صرح الشريعة، فليس هناك من سبيل إلى تجنب الانتهاك الجذري والخطير لمعايير حقوق الإنسان العالمية. ذلك أنه ليس بالوسع إلغاء الرق كنظام قانون، ولا استئصال صورة التمييز ضد النساء وغير المسلمين، ما دُمنا مُلزَمين بمراعاة إطار الشريعة. وكما ذكرنا (في فصل سابق من كتاب عبد الله النعيم)، ثم شرحناه بعد ذلك في ما يتصل بالدستورية والعدالة الجنائية والقانون الدولي، فإن أساليب الإصلاح التقليدية في إطار الشريعة لا تكفي

---

(٥٤) الشريعة هي مصدر التشريع القانوني للمسلمين في مصر. للاطلاع على مزيد من المعلومات حول هذا الموضوع، انظر: **Maitre A. El- Kharboutly and Aziza Hussein, "Law** and the Status of Women in the Arab Republic of Egypt," *Columbia Human Rights Law Review*, volume 8, 1976, p. 35.

(٥٥) إن الفرق بين حقبة النصوص المكية والنصوص المدنية مُستنبَط من أعمال محمود محمد طه، وقد اقتبسنا جزءاً من أعماله في هذا الكتاب (المؤلف تشارلز كروزمان).

لتحقيق الدرجة اللازمة من الإصلاح. أما تحقيق تلك الدرجة منه، فيستوجب تمكننا من تنحية حكم نصوص واضحة قاطعة من القرآن والسنة تنتمي إلى الفترة المدنية، بوصف أنها أدت الغرض الانتقالي منها، ومن تطبيق نصوص القرآن والسنة التي تنتمي إلى الفترة المكية التي كانت في الماضي غير مناسبة للتطبيق العملي، وهي الآن السبيل الأوحد للإصلاح.

ونحن نقترح الآن موقفاً مماثلاً من أجل تحقيق المصالحة بين القانون الإسلامي وبين جميع حقوق الإنسان العالمية التي يحددها المعيار السابق بيانه في هذا الفصل. ومفتاح نجاح هذا الجانب من الجهد هو إقناع المسلمين بأن «الشخص الآخر» الذي ينبغي عليهم تمثله وقبوله على أنه مساوٍ له في الكرامة الإنسانية والحقوق يشمل البشر الآخرين، بصرف النظر عن الجنس والدين. ويقتضي هذا تفسيراً لعلة العداوة في الآيات التي أمرت المسلمين بأن يتخذوا بعضهم بعضاً أولياء لهم (أي أصدقاء ومناصرين)، وأن يتنصلوا من غير المسلمين كافة، مما لا ينبغي العمل به اليوم. كما يقتضي أيضاً وجوب أن نُغفِل اليوم العمل بحكم الآية ٣٤ من سورة النساء التي تجعل الرجال قوامين على النساء، وكذا الآيات الأخرى التي تميز تمييزاً محدوداً ضد النساء.

ووفق منطق المبدأ التطويري الذي اقترحه الأستاذ محمود محمد طه، فإن النصوص القرآنية التي تؤكد تضامن المسلمين في ما بينهم ومن دون غيرهم نزلت أثناء الفترة المدنية لتوفير المساندة النفسية لأمة المسلمين الناشئة، في مواجهة عداوة غير المسلمين الضارية. وفي مقابل هذه الآيات، نجد أن الرسالة الأساسية الخالدة للإسلام، كما أوردها القرآن في الفترة المكية، تدعو إلى التضامن بين البشر كافة. وبالنظر إلى الحاجة الماسة إلى التعايش السلمي في المجتمع الإنساني العالمي اليوم، فإنه ينبغي أن يؤكد المسلمون الرسالة الخالدة الداعية إلى التضامن العالمي، مما أورده القرآن في الفترة المكية، بدلاً من التضامن بين المسلمين من دون غيرهم مما دعت إليه رسالة المدينة الانتقالية. أما إن لم يفعل المسلمون ذلك، فإنهم سيدفعون غير المسلمين إلى تضامن يقتصر عليهم، مما سيضر باحتمالات التعايش السلمي والتضامن في سبيل تعزيز واحترام حقوق الإنسان.

وقد سبق أن شرحنا دلالة الأخذ بالمبدأ التطويري الذي دعا إليه الأستاذ محمود محمد طه في ما يتصل بقوامة الرجال على النساء، فقد بينت الآية ٣٤ من

سورة النساء علة وصاية الرجال على النساء، وهي اعتماد النساء على الرجال في الإنفاق عليهن وتوفير الحماية لهن. وحيث إن هذا الاعتماد لم يعُد بالضرورة قائماً، فقد ذهب الأستاذ محمود إلى ضرورة إنهاء وصاية الرجال على النساء، وضرورة أن يكونوا جميعاً أحراراً ومسؤولين مسؤولية متكافئة أمام القانون الذي يوفر ضمانات الفرص الاقتصادية والأمن لأفراد المجتمع كافة.

هذا التطبيق للمبدأ التطويري للتأويل على أمثلة محددة للتمييز ضد النساء وغير المسلمين يمكن توضيحه بالإشارة إلى حظر الشريعة لزواج امرأة مسلمة برجل غير مسلم. ذلك أن هذه القاعدة تقوم على أساس مزدوج من وصاية الرجل على المرأة (هو الزوج في هذه الحالة) على زوجته، ووصاية المسلم على غير المسلم. وحيث إنه لا يجوز أن يكون الزوج غير المسلم وصيّاً على زوجته المسلمة، فإن الشريعة تحظر مثل هذا الزواج. فإن رفضنا هذين الشكلين من الوصاية (وصاية الزوج على زوجته، ووصاية المسلم على غير المسلم)، فلن يكون ثمة مبرر لحظر زواج المرأة المسلمة من رجل غير مسلم. والمبدأ التطويري عند الأستاذ محمود يرفض هذين النوعين من الوصاية.

كذلك سيرفض المبدأ التطويري منطقاً محتملاً آخر لحظر الزواج بين امرأة مسلمة ورجل غير مسلم، هو افتراض أن الزوجة أكثر تأثراً بزوجها من تأثر الرجل بزوجته. وبعبارة أخرى، فإنه يبدو ثمة افتراض أنه إن سُمِح بمثل هذا الزواج، فالأرجح أن يتمكن الزوج من تحويل زوجته عن الإسلام، من أن تتمكن من تحويله إلى الإسلام. وهذا المنطق بطبيعة الحال جزء من ظاهرة اجتماعية أوسع، هي الافتقار إلى الثقة في إخلاص المرأة وصواب حكمها. والناس في حاجة إلى جهود تعليمية، وغيرها، لإقناعهم برفض هذه الظاهرة الاجتماعية ودلالاتها كافة. كذلك، فإن الإصلاح القانوني ـ بالإضافة إلى تأثيره العملي المباشر ـ يمكنه أن يكون أداة فعالة للتعليم والريادة. وبالوسع الشروع في النهوض بهذه المهمة متى طبقنا المبدأ التطويري الذي دعا إليه الأستاذ محمود، وقضينا على جميع مظاهر القانون التي تميز ضد النساء، مما سيشجع ويُعضِّد نشوء نظرة إيجابية للمرأة.

خاتمة

في سبتمبر/أيلول عام ١٩٨٨، نشر سلمان رشدي ـ وهو روائي من أصل مسلم، هندي المولد، تجنَّس بالجنسية البريطانية ـ رواية في بريطانيا بعنوان «آيات

شيطانية». وقد تضمنت مواضع عدة من الرواية ـ خاصة في معرض الحديث عن رؤى في المنام رآها أحد بطليها ـ إشارات تسيء إلى صورة نبي الإسلام، (ﷺ)، وإلى زوجاته، وبعض كبار الصحابة، رضوان الله عليهم. ورغم أن هذه الإشارات كانت في صورة روائية مجازية، فقد جاءت تداعياتها ودلالاتها السلبية واضحة تماماً.

فما مرت بضعة أشهر على صدور الكتاب حتى خرج آلاف المسلمين في مظاهرات في أنحاء عديدة من العالم الإسلامي، يحرقون نسخاً من الكتاب، ويطالبون بحظر بيعه، ليس فقط في بلادهم، وإنما في جميع أنحاء العالم. وقد طالب بعض المتظاهرين بموت سلمان رشدي. وفي منتصف فبراير/شباط عالم ١٩٨٩م، أصدر الإمام الخميني في إيران فتوى يحث فيها المسلمين على قتل سلمان رشدي وأي إنسان اشترك بصورة أو بأخرى، في نشر الكتاب وتوزيعه. وعندما قام رشدي بعد بضعة أيام بإصدار بيان يعبر فيه عن أسفه لأية مهانة أو فجيعة قد يكون كتابه قد تسبب فيها للمسلمين، رد الخميني بقوله إن اعتذار رشدي غير مقبول، وإنّ الواجب قتله حتى لو تاب ورجع عن إهانته للإسلام والمسلمين. وقد نقلت وسائل الإعلام في جميع أنحاء العالم هذه الأحداث على نطاق واسع.

وسأفترض في الملاحظات التالية، من قبيل تبسيط الموضوع، أن كتاب سلمان رشدي يسيء إلى مشاعر المسلمين إساءة بالغة. كذلك، فإني سأفترض أن حرية التعبير ليست مطلقة. ذلك أنه من المحتمل أن يتسبب كتاب منشور، سواء أكان رواية أو بحثاً علميّاً، في الإضرار بمصلحة خاصة أو عامة، محدثة أضراراً، تبرر حظر توزيعه وتقيده. ورغم اعتقادي أنه من الصعب للغاية الدفاع بصورة مقنعة عن حظر توزيع كتاب، فإني أفترض أن هذا الدفاع قد يكون ممكناً. كذلك، سأفترض أن كتاب رشدي يستدعي النظر فيه؛ حتى تنظر السلطات المختصة في إمكان حظره.

وإني إذ أفترض كل هذا، أشعر بالقلق الشديد؛ إذ أرى آلاف المسلمين في أنحاء كثيرة من العالم يطالبون لا بحظر الكتاب فحسب، بل وباغتيال المؤلف. أما الأمر الأشد مَدعاة للقلق، فهو أن يقوم زعيم دولة مسلمة، هو الإمام الخميني في إيران، بدعوة المسلمين إلى مطاردة واغتيال مواطن دولة أخرى، هي دولة غير إسلامية، من دون توفير فرصة محاكمته والدفاع عن نفسه. والواقع أن الخميني لا يعبر عن رأي جميع مسلمي الشيعة في العالم، دَعْ عنك مسلمي السنة الذين يشكلون

الغالبية العظمى من المسلمين اليوم. ومع ذلك، فإنه بالنظر إلى أن الغالبية العظمى من المسلمين لم تستنكر دعوة الخميني، فإن بالإمكان القول إنهم يوافقون عليها.

ورغم القصور البالغ في القواعد الإجرائية في الشريعة، فإن الكثيرين من المسلمين سيذهبون إلى إمكان الإشارة إلى حُجِّية كافية، تؤيد القول بأن دعوة الخميني تنكرها الشريعة لأسباب ثلاثة على الأقل:

الأول: أنه على افتراض أن الخميني هو الزعيم المعترف به لدار الإسلام، فإن الشريعة لا توسِّع من اختصاصه ليشمل دار الحرب. وبعبارة حديثة، فإن الشريعة لا تعطي لحاكم دولة إسلامية سلطة معاقبة مواطن دولة غير إسلامية. والثاني: أنه حتى لو كانت للخميني سلطة على سلمان رشدي، على أساس مُنافٍ للعقل، هو أن لحاكم دولة إسلامية سلطة عالمية على المسلمين في كل أنحاء الدنيا، فإن الشريعة تشترط توجيه التهمة إلى الشخص، وإتاحة الفرصة له للدفاع عن نفسه، قبل توقيع العقوبة عليه. والثالث: أن التوبة والرجوع عن الأفكار الإلحادية هما دائماً دفاع كامل ضد تهمة الردة، وهي الجريمة التي يُفترَض أن سلمان رشدي قد ارتكبها.

كل هذه الاعتراضات على مسلك الخميني، هي إجراءات شكلية بطبيعتها. أما عن أن آلاف المسلمين في أنحاء عديدة من العالم الإسلامي قد طالبوا بموت رشدي، فلا يعني غير أنهم لا يزالون يعدون القتل عقوبة مناسبة للردة. وبعبارة أخرى، فإن المسلمين يقولون إنه لو كان رشدي خاضعاً لتشريع دولة إسلامية، ووُجِّهت التهمة إليه، ثم حوكم ورفض الرجوع عن آرائه، فإنه ينبغي قتله. وهذا هو الرأي الشائع في الشريعة الذي تقبله الغالبية العظمى من المسلمين المطالِبين اليوم بتطبيق الشريعة، باعتبارها القانون العام في الأقطار الإسلامية. وحتى أولئك المسلمون الذين يذهبون إلى أن الشريعة لا تقضي بفرض عقوبة الإعدام على الردة الهادئة المسالمة، عليهم الإقرار بالعواقب القانونية السلبية الأخرى التي ستعود على المرتد، بما فيها احتمال استبدال الإعدام بعقوبة التعزير.

ومع علمي بأن هذا هو موقف الشريعة، فإني عاجز، كمسلم، عن قبول قانون الردة بوصفه جانباً من قانون الإسلام اليوم. ولو اعتُبر الرأي الشائع عن الردة سليماً اليوم، لَجاز إعدام المسلم في دولة إسلامية معيّنة لتعبيره عن آراء ترى الغالبية العظمى من سكانها أنها ترقى إلى مستوى الردة. وعلى سبيل المثال، فإنه من بعض

المناظير السنية، تشكل آراء كثيرين من مسلمي الشيعة ردة عن الإسلام، في حين تشكل آراء الكثيرين من مسلمي السنة من بعض المناظير الشيعية ردة عنه. ولو طبق اليوم قانون الشريعة الخاص بالردة، لجاز الحكم بإعدام بعض مسلمي الشيعة في دولة سنية، والعكس أيضاً.

كذلك، فإنه من المتصوَّر إعدام السلطات لمسلم سني مثلاً بتهمة الردة حتى لو أن الكثيرين من المسلمين المعاصرين اعتبروه قدوة في إسلامه. ويمكننا أن نسوق من التاريخ الإسلامي أمثلة عديدة لصوفيين بارزين أُعدموا بتهمة الردة رغم ضخامة عدد أتباعهم من المسلمين في زمنهم. كما يمكننا أن نسوق أمثلة أخرى لمفكرين يحترمهم أهل عصرنا، مثل ابن تيمية، كان بالإمكان قتلهم بمقتضى قانون الشريعة الخاص بالردة لو أن أعداءهم كانوا يتحكّمون في جهاز الدولة في زمنهم. وقد هوجم كثيرون من المفكرين المسلمين المحدثين، فقد أُعدم الأستاذ محمود محمد طه بتهمة الردة في السودان في يناير/كانون الثاني ١٩٨٥ بسبب آرائه حول الإصلاح الإسلامي.

وتوحي إليَّ هذه الأمثلة بضرورة التسامح مع الآراء المخالفة المجدِّدة؛ لِما في ذلك من المصلحة الروحية والفكرية للإسلام ذاته. فقانون الشريعة الخاص بالردة يمكن بسهولة إساءة استخدامه (وقد أُسيء استخدامه بالفعل في الماضي) من أجل القضاء على المعارضة السياسية، وفرض القيود على التقدم الروحي والفكري. وهذا الجانب من الشريعة يتناقض تناقضاً أساسيّاً مع العديد من أحكام القرآن والسنة التي تدعو إلى حرية العقيدة والتعبير.

والجانب الآخر من تجربة المسلمين التاريخية الذي أبرزته قضية سلمان رشدي، هو كثرة أعمال العنف المباشر، وتولي المسلمين تنفيذ القانون بأنفسهم منذ الأيام الأولى للإسلام. وثمة أمثلة يمكن أن نوردها على أن النبي، عليه الصلاة والسلام، أوصى مسلمين بقتل أشخاص في ديارهم، أو بتصحيح مظلمة عن طريق العمل المباشر. وما لم نذكر هذه الأمثلة ونشرح سياقها التاريخي المحدد أو ملابساتها الخاصة، فإنها ستظل تُستخدَم من أجل زعزعة سيادة حكم القانون، والحث على ارتكاب الأعمال الإرهابية.

لقد حظيت قضية سلمان رشدي باهتمام كبير بسبب أبعادها الدولية والغربية

بالأخص. ورغم أني أدرك تماماً حقائق سياسات القوة الدولية، فلا أزال أعتقد أن تلك القضية تفيدنا في إبراز التناقض الرهيب بين الشريعة والمعايير الحديثة للعلاقات الدولية وحقوق الإنسان.

ومما لا شك فيه أن بعض هؤلاء الذين انبرَوا للدفاع عن سلمان رشدي كانت تحدوهم أغراض شخصية، كما أن بعضهم ربما شاء بدفاعه الإساءة إلى الإسلام والمسلمين، غير أني كمسلم مضطر إلى الاعتراف بأن تصرفات المسلمين هي التي أتاحت الفرصة لردود الفعل هذه أن تظهر. والأهم من ذلك، فإن ما يعنيني هو آراء الرجال والنساء ذوي النية الطيبة والإحساس المرهف تجاه الإسلام والمسلمين، والرغبة في أن أؤكد قيمة هذه القضية بصدد إيضاح الحاجة إلى إصلاح إسلامي.

ورغم أن كثيرين من المسلمين المعاصرين قد يعترضون سرّاً على قمع الشريعة لحرية الاعتقاد والتعبير، فإن القليلين جدّاً هم الذين نراهم على استعداد للتعبير عن اعتراضاتهم جهراً، وذلك بسبب الخشية من اتهامهم هم أنفسهم بالردة، إذا دافعوا عن مرتدّ، من وجهة نظر الشريعة التقليدية. وسيجد مسلمون آخرون صعوبة في الاعتراف باعتراضاتهم ـ حتى لأنفسهم ـ خشية أن يفقدوا عقيدتهم من جراء ذلك الاعتراض. وما دام القانون العام في الشريعة يُعتبَر بأنه الشكل السليم الوحيد للتعبير عن قانون الإسلام، فإن معظم المسلمين سيجدون صعوبة بالغة في الاعتراض على أي من مبادئه وقواعده، أو مقاومة دلالاتها العملية، مهما بدَت لهم هذه المبادئ والقواعد شائنة وغير مناسبة.

لقد توقف العمل بالقانون العام في الشريعة لأجيال عديدة في معظم أنحاء العالم الإسلامي. كذلك، فإن طبيعة وأسلوب المؤلَّفات القديمة في الشريعة، تجعل من الصعب قراءتها حتى بالنسبة إلى المثقفين من المسلمين المعاصرين. ولهذه العوامل وغيرها، فإن الغالبية العظمى من مسلمي اليوم لا تدرك العواقب الكاملة للتطبيق الحديث للقانون العام في الشريعة.

وفي رأيي، أنه لو رأى المسلمون المعاصرون بوضوح كيف سيؤثر تطبيق الشريعة في حياتهم اليومية، ولو أنه أُتيح لهم ذلك، أو لخطر فقدانهم لإيمانهم بالإسلام، لاعترضت غالبيتهم بقوة على تطبيق الشريعة اليوم.

إن الغرض الأساسي من هذا الكتاب هو تدشين عملية إصلاح جذري للقانون

الإسلامي يمكِّن المسلمين من السعي إلى نيل حقهم في تقرير المصير في إطار هويتهم الإسلامية (سنية أو شيعية أو ما تفرّع من السنية أو الشيعية من فرق متنوعة)، بما في ذلك تطبيق القانون الإسلامي، من دون انتهاك لحقوق الآخرين في تقرير المصير. ولتحقيق هذا الغرض، قمنا في هذا الكتاب بعرض العواقب السلبية للتطبيق الحديث للشريعة؛ كي نثبت أنه ليس الوسيلة المناسبة لتقرير المسلمين لمصيرهم في السياق الراهن. وقد عرضنا بديلاً إسلامياً للشريعة كإطار مناسب يمكن المسلمين فيه ممارسة حقهم في تقرير المصير، مع احترامهم الكامل لحقوق الآخرين، سواء داخل بلادهم أو في الأقطار الأخرى.

وقد سبقت الإشارة إلى الصعوبات التي تواجه المسلمين الراغبين في انتقاد الشريعة ومعارضة تطبيقها اليوم. وقد أوضحت، من أجل مساعدة هؤلاء المسلمين على التغلب على اعتراضاتهم وخشيتهم، أن صرح الشريعة إنما بناه فقهاء مسلمون خلال القرون الثلاثة الأولى لظهور الإسلام. ورغم أن الشريعة مستقاة من المصادر الإلهية الأساسية للإسلام (القرآن والسنة)، فهي ليست إلهية، حيث إنها نتاج تفسير بشري لهذه المصادر، يختلف اختلافاً جذرياً عن السياق الراهن. لذلك، فإنه بوسع المسلمين المعاصرين الاضطلاع بمهمة مماثلة من تفسير وتطبيق القرآن والسنة في السياق التاريخي الراهن؛ حتى يخرجوا بقانون عامّ بديل، يناسبهم تطبيقه اليوم.

وبالإضافة إلى شرح وتوثيق سلامة هذا الرأي، ذكرت أن منهاجية الإصلاح التي وضعها المصلح الإسلامي السوداني الأستاذ محمود محمد طه يبدو أنها أفضل الوسائل المناسبة لبناء قانون عام حديث إسلامي، على أساس من القرآن والسنة، بعد فهمهما في السياق التاريخي الراهن. وسواء قبل المسلمون المعاصرون أو رفضوا هذه المنهاجية المعيّنة، فإن الحاجة إلى إصلاح جذري للقانون العام للشريعة ستظل قائمة من دون منازعات.

إن التفاؤل ضرورة من ضرورات الحياة، خاصة بالنسبة إلى المسلم اليوم. وإني باعتباري مسلماً متفائلاً أؤمن بقوة تأثير الفكر، إن هو عُرض بالأسلوب المناسب، وفي الوقت المناسب، وبقدرته على تدشين تغيير اجتماعي وسياسي ذي شأن. كما أؤمن بالقوة التقدمية للحياة، وبقدرة الناس على الكفاح من أجل تحقيق نوعية من الحياة توافق كرامتهم البشرية ورخاءهم، غير أنه سيكون من قبيل التفاؤل الأحمق أن

أتغاضى عن تأثير القوى الرجعية، أو أن أقلل من شأن الصعوبات التي تواجه السعي من أجل تحقيق الكرامة البشرية والرخاء.

وإنه ليؤلمني أن أرى الغالبية العظمى من الشعوب الإسلامية في مختلف أنحاء العالم لا تعيش إلا على المستوى السطحي من الإسلام ومن الحضارة الحديثة على حدّ سواء. ورغم ادعائهم الانتماء إلى الإسلام، وإظهارهم التزاماً ظاهريّاً بشعائره وشكلياته، فإن غالبية المسلمين المعاصرين عاجزون عن إدراك جوهره الأخلاقي والروحي، وعن العيش وفق ذلك الجوهر. كذلك، فإنه بالرغم من اعتيادهم الاستمتاع بثمار التكنولوجيا الحديثة، ومن زعمهم التمسك بالنظم الحديثة، فإن غالبية الشعوب الإسلامية عاجزة عن أن تفهم حق الفهم القيم وطرائق التفكير التي هي أساس تلك التكنولوجيا والنظر وركائزها. وقد نعى الكثيرون من علماء المسلمين المحدثين على العالم الإسلامي هذا القصور في الوعي، غير أن المؤكد أنه مع استمرار هذا الوضع، فإن صوت المتعصبين سيلقى آذاناً صاغية، وستجد قوى التخلف أتباعاً مخلصين.

ولذا، فقد يبدو من قبيل وهم الغرور أن نحسب أن كتاباً قد يصادَر في بعض الأقطار الإسلامية سيكون له أي تأثير ذي قيمة في العالم الإسلامي، غير أني أعتقد بالرغم من الطبيعة الغاشمة لمعظم الأنظمة السياسية، والتوجهات المحافِظة لكثير من المجتمعات في العالم الإسلامي، أن الأفكار التي عُبّرت عنها هنا، ستصل إلى قلوب الكثيرين من المسلمين، وإلى عقولهم. ذلك أن معظم تلك الأفكار قائمة بالفعل ـ ربما بصورة بدائية ومتكتّمة ـ في قلوب وعقول الكثيرين من المسلمين، وخاصة من الجيل الأصغر سناً، وهم العناصر الأكثر نشاطاً في مجال التغيير الاجتماعي. وإني لآمل وأتوقع أن يكون هذا الكتاب حافزاً على التغيير في العالم الإسلامي؛ إذ يعرض هذه الأفكار بصورة منظمة شاملة، وفي إطار منطق إسلامي. أضف إلى ذلك أن التداخل الثقافي المتبادَل في العالم الحديث يجعل من الصعب إيصاد الأبواب في وجه الأفكار، والحد من تأثيرها، وهي صعوبة تزداد بمرور الوقت.

ولا يخاطب هذا الكتاب المسلمين المعاصرين وحدهم، فرغم أن قضايا إصلاح القانون الإسلامي، والتحول الاجتماعي والسياسي في العالم الإسلامي هي من شأن شعوب الأقطار الإسلامية في المقام الأول، فإنها أيضاً تدخل في الاهتمامات

المشروعة للبشرية جمعاء بسبب تأثيرها في حقوق الإنسان والحريات الأساسية للبشر. وفي مقابل ذلك، ينبغي على شعوب الأقطار الإسلامية أن تشغلهم قضايا مماثلة في الأقطار غير الإسلامية. ذلك أنه لم يعُد بوسع البشرية أن تتنصل من مسؤولياتها عن مصير البشر في أي جزء من العالم. وهو ما تعُده إنجازاً مجيداً للحركة الدولية الحديثة المناصِرة لحقوق الإنسان، فشعوب العالم كافة مدعوة، إذن، إلى مساعدة المسلمين في محنتهم، ولأن تقبل مساعدة المسلمين لغير المسلمين في محنتهم، غير أنه ينبغي أن نؤكد، مع ذلك، أن هذه الجهود في سبيل التعاون المتبادل ينبغي أن يُضْطَلَع بها في رهافة حس وطيب نية، إن أردنا لها أكبر قدر ممكن من النجاح والفعالية.

وإني، كمسلم، أؤمن بأن القانون العام في الشريعة لا يمثل قانون الإسلام الذي يطالب المسلمون المعاصرون بتطبيقه، على أساس أن هذا التطبيق التزام ديني. كما أؤمن بقوة بأن تطبيق القانون العام في الشريعة اليوم سيُلحِق الضرر بالمسلمين، وبالإسلام ذاته. وإني لآمُل أن يسهم هذا الكتاب ـ بعون الله وتوفيقه ـ في مساعدة المسلمين كافة على إدراك هذه الحقائق، وتمكينهم من وضع وتنفيذ قانون عام إسلامي يناسب زماننا هذا.

وتدفعني ثقتي بالله إلى الاعتقاد بأن المحاولات الراهنة لتطبيق القانون العام في الشريعة سيكون مآلها الفشل، بسبب إضرارها بمصالح الإسلام والمسلمين. وسيكون فشل هذه المحاولات راجعاً إلى تناقض القانون العام في الشريعة بصورة أساسية مع حقائق الحياة المعاصرة. هذه هي رؤيتي كمسلم، ولكني مشغول وحريص على تجنّب المعاناة البشرية التي ستتسبّب فيها على الأرجح هذه المحاولات المَقضي عليها بالفشل. داعياً الله، عز وجلّ، أن يسهم كتابي هذا في التخفيف من حدة المعاناة.

الفصل الخامس والعشرون

الحاجي أدليكي ديريسو أجيجولا ـ مشكلة العلماء

انقسم الإصلاحيون الإسلاميون في نيجيريا إلى عدة طوائف، بعضهم ليبرالي، لكن معظمهم ليس كذلك. ويميل أكثر الإصلاحيين اعتدالاً إلى أن يكونوا أفراداً من النخبة السياسية، التي حكمت نيجيريا معظم الوقت بعد الاستقلال عبر نظام عسكري ديكتاتوري. ولم يُعمَل بالليبرالية الدينية التي ينتمون إليها في سياق معتقداتهم السياسية(١)، بل على العكس من ذلك، فإن الحاجي أدليكي ديريسو أجيجولا Alhaji Adeleke Dirisu Ajijola، وهو نيجيري الأصل وُلد عام ١٩٣٢م، وهو محامٍ ومؤلف لعديد من المواضيع الإسلامية، اعتنق مبدأ الإصلاح في كلا المجالين السياسي والديني. وفي النص التالي، يدافع الحاجي دفاعاً شديداً عن حق جميع المسلمين في حرية تفسير العقيدة الدينية، وهو بذلك يناقش احتكار العلماء لهذا التفسير.

في الإسلام، يشكل العلماء ببساطة فئة من المواطنين المختصين في الثقافة الإنسانية الإسلامية، الذين يمتلكون معرفة بسيطة بالقانون الإسلامي. أما الذين يتفوقون منهم في الدراسات القانونية الإسلامية، فيتمّ تسميتهم بالفقهاء. ومن الطبيعي أن يتمّ الرجوع إليهم في الخلافات أو المشكلات المتعلقة بأمور الدين.

ولكن على الرغم من ذلك، يجب أن نلاحظ أن العلماء يختلفون تماماً عن رجال الدين في المجتمعات المسيحية، أو في أي مجتمعات دينية أخرى. والسبب

(١) انـظـر: Peter Clarke, "Islamic Reform in Contemporary Nigeria," *Third World Quarterly*, Volume 10, number 3, April 1988, p. 521.

هو أنه في الإسلام، ليس هناك ما يسمى بالإكليروس (رجال الدين في المفهوم المسيحي)، أو ما يُعرف بالوساطة بين المرء وربه.

ولكن الحال اختلف في نيجيريا في الوقت الحالي، فالعلماء قد علا شأنهم حتى إنهم أصبحوا قادة للمجتمعات الإسلامية، وهي مهمة ليس بوسعهم أن ينفذوها على الوجه المطلوب. وعلى الرغم من ذلك، يجب الاعتراف بأن بقاء التعليم الإسلامي في الوقت الحاضر في نيجيريا، يرجع الفضل فيه إلى جهودهم المستدامة. كما يرجع الفضل أيضاً إلى وجود التعليم الديني.

ولكن مع ذلك، في الوقت الحالي، نجدهم يقدمون التعليم الخاطئ لشبابنا وبناتنا، وذلك لأن أي شاب يكرس نفسه للتعليم الديني، على الوجه الذي هو عليه في الوقت الحاضر، من دون دمج ذلك مع أي تعليم متقدم، فلن يُزوَّد مثل هذا الشاب بالعوامل اللازمة التي تساعده على مواجهة مصاعب الحياة، ومواكبة السباق من أجل التقدم في دولة سريعة التغير مثل نيجيريا.

فالكثير من العلماء الذين أصبحوا في نهاية المطاف قادة مسلمين، قد أضاعوا الروح الحقيقية للإسلام، فلم يعُد لديهم القدرة على تفسير مبادئ الإسلام والشريعة الإسلامية في ظل تلك الظروف المتغيرة. فهؤلاء العلماء لديهم شُحٌّ في البصيرة الفقهية أو الحكمة العملية، فهم ينقصهم القدرة على العمل. ويمكن القول بأنهم عاجزون تماماً عن استنباط المبادئ الخارجية والمرنة للإسلام من كتاب الله وسنة رسوله في إطار الظروف المتغيرة للحياة.

وعلى النقيض، فهم مهووسون بالماضي، ومعتادون على القبول الذي لا يقبل النقد، وعلى التقليد الأعمى لآراء الفقهاء المسلمين الذين ماتوا وعفى عليهم الزمن، ولا سيما العلماء الذين ينتسبون إلى المذهب المالكي، في كل الآراء، ناهيك عن أن بعضاً ممن يسمون بالمسؤولين الحكوميين المتعلمين، والمثقفين من بين القضاة المزعومين، يساوون بين القرآن وكتابات الفقهاء القدامى ـ مما أدى إلى أنهم، حال ظهور مشكلة جديدة على الساحة، هم لا يرجعون إلى الكتاب المجيد، القرآن الكريم الذي تجاوز حدود الزمان والمكان ـ ولكن بدلاً من ذلك، فهم يكرِّسون كل اهتمامهم للكتب التي ألّفها الفقهاء القدامى، الذين كانوا بشراً مثلهم، مثل العلماء الحاليين.

وهذا لا يعني أني أقلل من شأن الفقهاء القدامى، فإني أُكِنُّ لهم الكثير من الاحترام، فهم قد قدموا للإسلام العديد من الإنجازات، رغم أنهم لم يكونوا رسلاً أرسلهم الله إلينا. إلا أن حكمتهم وبصيرتهم لا يمكن أن تتجاوز حدود زمانهم وظروفهم، والأحوال المعيشية المتنوعة التي كانت موجودة في عصرهم.

ومن الجدير بالذكر أن تعاليم هؤلاء الفقهاء ـ رغم حكمتهم وتقواهم ـ ليست لديها القدرة الكاملة على إرشاد المسلمين في مطلع القرن الواحد والعشرين من التاريخ الميلادي، وفي الوقت الذي فيه قد اجتازت الظروف والمجالات العملية للأنشطة الإنسانية تغييرات ثورية، لا يمكن أحداً غير المولى، عز وجلّ، أن يعلمها، ولا يمكن أحداً غيره أن يتنبأ بها منذ قرون عديدة، إلا إذا كان هذا الشخص قد منحه الله البصيرة والقدرات النبوية.

فلم يكن العلماء مزوَّدين بالأدوات اللازمة لتقديم طرق بديلة للتنمية، فقد كانوا يهتمون فقط باتهام الحضارات الغربية بالمساوئ من دون تقدير الجيد فيها. وقد أدى هذا إلى التقاعس والتكاسل، فقد نسي هؤلاء العلماء أن سلسلة الأحداث في العالم الحديث لا يمكن النظر إليها من خلال منطق عتيق وجدال بالٍ، فهم بهذه الطريقة لا يمكن أن يستفيدوا بأي شيء إذا أغلقوا أعينهم عن واقع نيجيريا الحديثة.

ومما يدعو إلى الشفقة أن علماءنا لم يحاولوا جديّاً فهم التوجهات الشائعة، والتكوين العقلي لرجال ونساء العصر الحديث في نيجيريا. فنجد أن هؤلاء العلماء عاجزون عن تقديم حلول جديدة للمشكلات الفكرية المعقدة لكل من المجالات الاقتصادية والسياسية والعملية، والتي أوجدتها الظروف التي استجدَّت في الحياة لدى المسلمين في العصر الحالي. فيذهبون إلى مكة، بكل بساطة، من دون ملاحظة الثورة القانونية والاقتصادية والاجتماعية التي حدثت في المملكة العربية السعودية.

وحتى في الطريقة التي يحاولون بها تفسير الأمور، تبدو تعاليم الإسلام، أو الشريعة الإسلامية التي يقدمها هؤلاء العلماء، مُنفِّرة للعقول الحديثة المتعلمة بدلاً من أن تكون جذابة لهم. فبالفعل، نجد أن هناك بعض التوضيحات فظة جدّاً لدرجة أنها تهاجم الإسلام.

فما زال العديد من هؤلاء العلماء يعيشون في الماضي. فبعد أن كانوا هم حَمَلة الراية لكل من الثقافة الإسلامية والتعليم الإسلامي، لم يعُد لديهم القدرة على القيادة

وإرشاد المسلمين المعاصرين في أي مجال من مجالات الحياة، وذلك نظراً لقصور تعليمهم.

وقد تمثل اهتمامهم الوحيد في إجبار المسلمين في نيجيريا على تطبيق ما يُعرَف بالمذهب المالكي في جميع الأمور الفقهية. وقد كان هذا بالنسبة إليهم هو التِّرْياق والحل المناسب لجميع المشكلات التي تواجه المسلمين.

ومن ناحية أخرى، هناك مجموعات أخرى من المسلمين الذي تعلموا في الغرب، وتمثل هدفهم في النجاح في الأمور الدنيوية. وقد اتحدت هذه المجموعات مع مجموعات أخرى مماثلة لها، تنتمي لدين غير الإسلام (الدين المسيحي على وجه الخصوص)، وذلك بغرض التحكّم في الشؤون الفكرية والأدبية والاقتصادية والسياسية في نيجيريا.

وعلى عكس نظرائهم من غير المسلمين الذين كان لهم دور فعال في العمل لدينهم، كان هؤلاء المسلمون المتعلمون في أوروبا يجهلون المبادئ والسمات الجوهرية للإسلام، فهؤلاء معادون لروح الثقافة الإسلامية، وغير واعين لشخصية التنظيم الطائفي للإسلام وقانونه الاجتماعي. اللهم، إلا نبذة بسيطة عن عقيدته في طيّات عقولهم.

والمسلمون الذين ينتمون إلى مثل تلك المجموعة، لا يختلفون كثيراً عن نظرائهم غير المسلمين. فعندما يحدث خلاف بين المسلمين وغير المسلمين، نجد أنهم سرعان ما يتهمون أهل دينهم من المسلمين، ويصفونهم بالتعصب. ولكن رغم ذلك، فإن تلك الفرقة من المسلمين هي الوحيدة التي تَلَقَّى أتباعها تعليمهم في الغرب، والذين يستحوذون على المهارات الفكرية والتقنية والعملية، بالإضافة إلى أنهم هم وحدهم ـ مع غير المسلمين من الفرق الأخرى ـ الذين يمتلكون القدرة والقوة من أجل أن يديروا دفة العمل في نيجيريا. فكل من العلماء والمسلمين الذين تلقَّوا تعليمهم في الغرب يعارضون بعضهم البعض، وقد يصل بهم الأمر، أحياناً، إلى أن يكونوا متناحرين مع بعضهم البعض. وهذا موقف خطير، يتعيّن إيجاد حل فوري له، وهذا بالطبع سيصب في مصلحة الإسلام. ويُلقى باللوم على العلماء والقادة المسلمين، في المرتبة الأولى، فهم الذين كان يجب أن تكون مهمتهم منذ بداية حقبة الاستعمار في نيجيريا أن يضحوا بأنفسهم، وأن يحاولوا فهم المبادئ،

والمستقبل الذي يجب تحقيقه للحضارة الجديدة في الغرب، وأن يُحسِنوا استغلال أبنائهم وبناتهم الذين حصلوا على هذا النوع من التعلّم. وقد كان من شأن هذا، أن يمنع الصراع القائم في الوقت الحالي بين الدور الثقافي الراكد والرجعي للقادة المسلمين والعلماء، والحضارة في بلاد الغرب، التي اكتسبها المسلمون الذين تعلّموا في الغرب، والتي تنبض بالحياة، وتشعل نور المعرفة، وتلهب الحماسة للقيام بالنشاطات الأخرى.

ويمكن إيجاد حل لهذه المشكلة من خلال تفسير مبادئ العقيدة والشريعة الإسلامية في ضوء الظروف المتغيرة، فيجب على المسلمين أن يرجعوا إلى القرآن لإيجاد حلول لمشكلاتهم... إلا أنه من المؤسف أن العلماء في نيجيريا يقفون في طريق أي مسعى يدعوهم إلى العودة مرة أخرى إلى المصدر الأساسي للحضارة الإسلامية، وذلك لإيجاد حلول لمشكلات المسلمين. ولتحقيق التقدم، يتعيّن على المسلمين المثقفين دراسة الأسس الفكرية العلمية التي قام عليها صرح الحضارة الغربية.

تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أنه، بمساعدة الاجتهاد، يتعيّن عليهم أن (يجدوا سبيلاً كي) يقنعوا المسلمين بقبول، والعمل على تحقيق، المعرفة العملية المفيدة، والاكتشافات العلمية التي تمكِّن الدول الغربية من تحقيق مثل هذا التقدم المادي الملحوظ. فلزاماً عليهم أن يوائموا بين تلك الوسائل التي في استطاعتها أن تساعد على التقدم، وجعلها تتواكب وتتماشى مع مبادئ الإسلام، إلى جانب إدخالها في النظام التعليمي، والحياة الاجتماعية للمسلمين.

ومن المعلوم أن الإسلام يقدّم حلولاً للصراعات الوشيكة بين العلم والدين، فهو لا يدعو المسلمين إلى تجاهل قانون الطبيعة ورفض ما تم إنجازه من خلال الملاحظات والحسابات العلمية الإيجابية، ولكن على النقيض، فهو يُلزِم أتباعه بدراسة قانون الطبيعة، واستنباط المنافع منه.

ويعد التأمل العقلي أساس الإسلام، وليس أدل على ذلك مما نجده في القرآن الكريم، الذي يدعو البشر للتفكر في الكون بأنفسهم؛ واضعاً بذلك أساساً للبحث العلمي. ويؤكد القرآن ضرورة البحث العلمي عن طريق دعوة الناس للبحث في أسرار الخلق بأنفسهم، ونستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿**أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ**

خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ (سورة الغاشية: الآيات ١٧ ـ ٢٠). إذن، يتضح لنا أن القرآن يحاول المصالحة بين العلم والدين، وهو الوضع الذي بات معروفاً لدى الجميع في الوقت الحالي؛ حيث بلغ مذهب المادية ذروته، ووجد نفسه في حاجة ملحة للقيم الروحية. ومن أجل أن نُنعِش إيمان البشر بإله واحد، لن يتأتى هذا عن طريق الإتيان بمعجزات خارقة، بل عن طريق الـمَلَكَات الطبيعية للمنطق البشري. وفي وقت لاحق، ومن أجل أن يوقظ الإسلام الإيمان بالرسل والرسالات السماوية، قدم الإسلام المعجزة العظيمة، القرآن الكريم (الذي يعد في الوقت نفسه علماً يمكن فهمه، وكلاماً واضحاً جاء من عند الله، عز وجلّ).

فمن غير المتوقع أن يكون على الإنسان تَقَبُّل الإسلام وعقيدته مجهولة، ومن دون وجود التطبيق المعلوم للوعي الموجود فيه؛ بل على العكس من ذلك، نجد أن الإسلام يدعو الإنسان لفهمه والتفكر فيه إلى الحد الذي يصل إليه الإدراك والمنطق البشري. وأيضاً نجده يتحدى الإنسان في أن يجد سبيلاً لإنكار أفضليته، أو أن يأتي بعمل آخر مثله (انظر سورة البقرة: الآيتان ٢٣ و٢٤).

إن أهمية المنطق والاختلاف في الرأي في الإسلام تصب في مصلحة أغلبية المسلمين، فعندما يكون هناك تصادم لا يمكن فيه إيجاد تسوية بين التقاليد المزعومة والمنطق، فإنه يتعيّن ترجيح كفة المنطق، وإنكار التقليد على أنها خرافة؛ فقد وُصِفَ الاختلاف في الرأي في القرآن على أنه منهج مستمر في حياة البشر، حتى أنه يعد غاية وهدفاً من الخلق. والدليل على ذلك قوله تعالى: **﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾** (سورة هود: الآيتان ١١٨ و١١٩). أما الآن، فبالنسبة إلى الدين الذي أساسه التأمل العقلي، الذي يعطي مثل هذه النظرة الفاحصة في المنطق، والذي يأمر أتباعه باستعمال كل الـمَلَكَات التي وهبها الله، عز وجلّ، للبشر، ومن ثم يأمر البشر باستخدام أفضل تلك الـمَلَكَات جميعاً، وهي الإدراك، كيف إذن يمكن لمثل هذا الدين أن يكون عائقاً يقف في طريق العلم والفلسفة؟

عندما كانت المحاكم والمدارس التابعة للإسلام منارات يهتدي بها الناس،

وعندما وصل نور المعرفة إلى أوروبا التي كانت غارقة في عصور الظلام، وعندما وصلت أفكار الفلاسفة المسلمين إلى مثل هذا السمو، حتى إنهم مهدوا الطريق لعلماء الغرب لبناء حضاراتهم، وعندما أمر هارون الرشيد (الخليفة العباسي، الذي حكم بين عامي ٧٦٣م ـ ٨٠٩م) أن تُلحَق مدرسة خاصة بدراسة شتى العلوم بكل مسجد، وعندما كانت المكتبات غنية بمئات وآلاف الكتب والمكتبات المفتوحة لكل العلماء في جميع أنحاء العالم الإسلامي، بعد كل هذا، ألم يكن المسلمون هم أول من طبق النظريات التجريبية قبل وقت طويل من تصريح العالم الإنكليزي فرانسيس بيكون (Francis Bacon) (وهو عالم إنكليزي عاش في الفترة من ١٥٦١م ـ ١٦٢٦م) بأهمية تلك النظريات التطبيقية؟ ألا يرجع الفضل في تطوير الكيمياء، وازدهار علم الفلك، ونشر العلوم الإغريقية، والارتقاء بدراسة الطب، واكتشاف العديد من القوانين الفيزيائية إلى المسلمين؟

إنها لحقيقة لا مراء فيها أن المسلمين قدموا إسهامات ملحوظة في مجالات عديدة مثل الرياضيات والكيمياء، والعلوم الفيزيائية، وتتمثل أعظم تلك الإسهامات في استخدامهم التجارب الموضوعية للتحقق من صدقية الحقائق العلمية. فقد كانت الإنجازات التي قدمها جابر بن حيان (وهو عالم سوري عاش في الفترة من ٧٢١م ـ ٧٧٦م) لا مثيل لها، وساهمت بقدر كبير، حتى القرن الثامن عشر، في وضع أساس للكيمياء الحديثة. كما أن اسم عالم الأنثروبولوجيا والمفكر الحر المسمى بأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (المتوفى عام ٨٦٩م) يُوضَع بين طلائع العلماء البارزين لهذا العلم، فلقد كان الجاحظ لاهوتيّاً راديكاليّاً ما زالت كتبه تُقرأ حتى وقتنا هذا، للاستفادة من حبكته في الكتابة والنثر باللغة العربية.

وإذا كان الوضع كما عرضنا، إذن، فسيكون من الخطأ أن نقول ـ كما يزعم العديد من المسيحيين في نيجيريا ـ إنه من طبيعة الدين الإسلامي أن يضع العراقيل في طريق تقدم العلم. لذلك يمكننا القول، بدلاً من ذلك، إن هناك أوقاتاً كان يتمّ فيها فرض الزعامة على الناس؛ للحفاظ على السلام في بعض المناطق، وقمع التيارات الفكرية التي تمثّل تهديداً للنظام العام من وجهة نظر الحكام، وإن الصراعات السياسية وأحياناً الشخصية ـ وليست أسباباً دينية ـ هي التي حددت في الماضي الاتجاهات التي نهجها كل من العلماء الربانيين والـمُشرِّعين والتقليديين والفلاسفة.

وعلى الرغم من ذلك، يجب أن نعترف أنه في بعض المجتمعات المسلمة هناك بعض الاعتراضات على العلوم المنطقية والصناعة الحديثة. وقد بقي مثل هؤلاء المسلمين التقليديين متمسكين تمسكاً شديداً بتقاليدهم القديمة، التي تعتمد على المذهب الفقهي الذي يتبعونه.

حتى إن بعض المسلمين تملأ قلوبهم عصبية مبالَغ فيها، فما زال هناك بعض الفقهاء الذين يلتزمون بالمعنى الحرفي للمصطلحات المذكورة في الكتابات الفقيهة التي يعُدونها أساساً لهم، حتى لقد وصل بهم الأمر إلى أنهم يرفضون إبداء آرائهم عندما تظهر مواقف جديدة في المجتمع ليس لها أي مرجع في الكتابات الفقهية، أو إنهم في بعض الحالات يلجؤون إلى تعليق الحكم، حتى يمكنهم التوصل إلى اتفاق على رأي مقبول لأحد الفقهاء الذين يقرؤون لهم. إلا أنه ليس من العدل أن نتهم روح الإسلام بالجمود والتعصب، ونعزو ذلك، ببساطة، إلى بعض المواقف والعادات المحلية التي يمكن أن نجدها في ظروف تاريخية معيّنة في الوقت الحالي، أو بسبب العقلية المبالَغ في تزمّتها لبعض الفئات الإسلامية التي ترى الكتابات الفقهية قانوناً إلهيّاً.

لكن، ولسوء الحظ، نجد أن العديد من القادة المسلمين في نيجيريا لم يأخذوا بالنظريات العلمية، بل اتبعوا الآراء المنسوبة إلى الفقهاء القدامى، لا سيما تلك المنسوبة لمن يتبعون المذهب المالكي في الفقه. وحجتهم الوحيدة في ذلك، أنهم يريدون أن يقيموا منهجاً إسلاميّاً في الحياة، فقد نسُوا أن ذلك المنهج في الحياة يجب أن يُربَط بواقع الحياة في نيجيريا، وإلا فسيبقى هذا المبدأ مجرد شعار وتضليل. إن المنهج الإسلامي في الحياة بالنسبة إليّ، يعني أن يكون هناك نهوض وتقدم في المجالات العلمية، مصحوباً بالمبادئ الإسلامية التي من شأنها أن تجعل المسلمين بشراً في روحانياتهم وأخلاقهم، وليسوا مثل الآلات. جدير بالذكر أن المسلمين في نيجيريا، جنباً إلى جنب مع إخوانهم من غير المسلمين، في خِضَمٍّ صراع عنيف ضد الفقر والجوع والأوبئة. وهم على وعي تام بأن حالهم هذا يمكن أن يتحسن بطريقة واحدة، وهي عن طريق المعرفة المتقدمة، التي يقدمها لهم كل من العلم والتكنولوجيا.

في الحقب الأولى للإسلام، كان من الـمُلاحَظ أن هناك إثراء متبادلاً للمعرفة

بين الشرق والغرب، فهي بالفعل حقيقة مدهشة للتاريخ أنه، في مثل ذاك الوقت، قد فاض نشاط غير المسلمين في طلب التطور العلمي من المسلمين إلى غير المسلمين. وفي الوقت الحالي، يجب أن يفيض ذلك النشاط من غير المسلمين على المسلمين. وفي رأيي الشخصي، فأنا لا أعتقد أنه عيب أن نأخذ العلم والتكنولوجيا من غير المسلمين، ولكن يجب أن نحذر من تعلّم الأشياء الجديدة من الآخرين. فعلى المسلمين في مثل ذلك الموقف، أن يحافظوا على القيم الحسنة التي تحضّ التعاليم الإسلامية عليها وتدعوا إليها، تلك التعاليم القادرة على إزالة الخلافات بين الأفراد والأمم. فيجب على المسلمين أن يتمتعوا بعقول وقلوب متفتحة في التأسّي بالقيم الحسنة من الأشخاص الآخرين. ويتعيّن على العلماء المسلمين أن يطوروا أفكارهم، وأن يكونوا ذوي عقول نقدية، وأن يستخدموا روح المبادرة والاستقلال والإصرار عند التعامل مع اكتشافات الغرب العلمية. فإذا نظرنا إلى علماء الغرب، نجد أنهم كانوا قادرين على وضع أسس التكنولوجيا والقوة الصناعية، وذلك يرجع إلى أنهم كرسوا أنفسهم للتفاني في بحث وتحقيق متعمق. ومن هذا المنطلق، يجب على العلماء المسلمين الاقتداء بهم، وأن يطلبوا العلم، وأن يبذلوا جهوداً مُضنِية ومستمرة من أجل أن يتخطّوا حدود المعرفة. فالعصر الذي نعيش فيه هو عصر العلم وحضارة العلم. وأي شخص يسعى إلى أن يحيا حياة رغدة، لا يمكنه التهرب من استخدام العلوم الحديثة. فكلما أسرع العلماء في دخول عصر العلم، كان ذلك أفضل بالنسبة إليهم.

إن المشكلات الرئيسة التي تواجهها نيجيريا في الوقت الحالي تكمن في مجال العلم والتكنولوجيا، وترتبط بالبحث عن عملية إنتاجية كبرى، والبحث عن مستوى أرقى للمعيشة من أجل شعبها. ولهذا السبب، يجب أن يهتم المسلمون بالتعليم العلمي، مع التأكيد على الدراسات الإسلامية.

لماذا يجب تطبيق الشريعة الإسلامية؟

مما لا شك فيه أن الإنسان المعاصِر محاط بالتهديدات التي تأتي من العالم الذي شكّله بنفسه، فالإنسان يجد نفسه في مواجهة مع كل من ميل العقل إلى الناحية المادية والعلمانية العقائدية، والتعارض مع الإيمان بالخالق.

ولذلك، فإن العلاج الصحيح لمثل تلك العلل ـ التي تؤثر على البشر وتهدد

بالسيطرة عليهم في الوقت الحاضر وفي المستقبل - هو أن يتجه الإنسان إلى الله، عز وجلّ، وفي قلبه غاية واحدة فقط، وأن يبتغي مرضاته، عز وجلّ. وإذا فعل الإنسان ذلك بنية خالصة، وطبقه في كل شؤونه، مهما كانت، فسوف يتمّ تطبيق شرع الله الهادي.

ولهذا السبب، يرغب المسلمون في جميع أنحاء العالم في تطبيق القانون المدني الإسلامي، فهو يبين، ويقدّم للإنسان الوسائل المثمرة والفعالة التي تهدف إلى تحقيق الغاية من الحياة. فهذا التشريع هو أفضل نعمة وهبها الله تعالى للبشر، وهو أمر لا غنى عنه من أجل تحقيق النمو المطلوب للبشر، في عصر ينفتح انفتاحاً كاملاً أمام الإنسان.

إلا أن السؤال الذي سنطرحه الآن لن يتعلق بما إذا كان يتعيّن تطبيق القانون المدني الإسلامي، الذي يقبله جميع المسلمين، أم لا؟ ولكن السؤال الحقيقي الذي سنطرحه هو: هل يجب على نيجيريا أن تستمر في تطبيق العمل الفقهي التقليدي من دون إجراء أي تعديلات عليه؟ أو ما إذا كان يجب تطبيق القانون المدني الإسلامي في نيجيريا ضمن نطاق المصدر الأصلي للشريعة الإسلامية، وهو القرآن الكريم والسنة النبوية؟

إن مشكلة المسلمين في نيجيريا تتمثل في أن العديد ممن يُسمَّون بالمستعرِبين، يؤمنون بأن الكتابات الفقهية شاملة جدّاً، لدرجة أنها تقدم حلولا لكل مشكلات البشر في كل العصور.

وعلى الرغم من الشمولية الموجودة في الكتابات الفقهية، فهذا النظام من الكتابات مجرد تفسيرات قام بها أشخاص عاديون، ولذلك لا يمكن أن نعتبر مثل تلك الأعمال نهائية. لكن هل المؤسسون لتلك المذاهب الفقهية قد زعموا أن منطقهم وتفسيرهم نهائيان؟ والإجابة هي: «لا».

إن تعاليم القرآن التي تقول بأن الحياة هي عملية تقدمية للخلق، تتطلب أن يُسمَح لكل جيل، مهتدياً، ولكن من دون عوائق، بالأعمال التي قدمها السابقون، بأن يكون له الحق في حل مشكلاته.

ولكن، لسوء الحظ، نجد أن العديد من المسلمين وغير المسلمين يعتبرون

الأنظمة التي وضعتها المذاهب الفقهية المتنوعة على أنها هي الشريعة، على الرغم من أن الكتابات الفقهية تشكّل تطوراً طويلاً لتوضيح مصطلح اجتهاد أو استنتاج. إلا أن هذا الاستنتاج، ولكي يتمّ قبوله، يجب أن يعتمد دائماً على النصوص الواردة في القرآن والسنة الموثقة، بيد أن الاستنتاج الفقهي يكون، دائماً، عرضة لأن يختلف من فقيه إلى فقيه آخر، ومن وقت إلى وقت آخر على حسب الظروف. من المعلوم أن التنوع في الرأي داخل الاستنتاج الفقهي، من ناحية، يوفر غزارة في المصادر الفقهية، ومن ناحية أخرى، يقدم تقنية رائعة لتفسير الشريعة، للتوصل إلى حلول لتلك المشكلات التي كانت موجودة في أوقاتهم. ولكن رغم ذلك، يجب على مثل هذا العمل أن يخضع للنصوص الـمُلزِمة في الشريعة، فقد نجد أن ميول أحد الفقهاء تكون متزمِّتة، أو قد تكون خاطئة، وليس لنا الحق في أن نقول إنه يتعيّن على أي مذهب فقهي، أو مجموعة فقهية، الالتزام بتعاليم القرآن الكريم أو تعاليم نبي الإسلام.

والجدير بالذكر أن المبادئ المذكورة في القرآن لها إمكانات عظيمة، خاصة بتوسيع وتطوير المعنى عن طريق التفسير المختلف من عصر إلى عصر، والهدف هو أن تلائم الظروف المتغيرة للبشر. فتلك المبادئ تسعى إلى هداية أتباعها في الأمور الدنيوية كما هو الحال بالنسبة إلى الأمور الروحية، فهي تقدم للعالم مفهوماً صحيحاً للدولة والمجتمع والقانون، وهو ما لم يُسبَق في أي دين آخر، أو حضارة أخرى. فمن الـمُعترَف به في الوقت الحالي أن القانون المدني الإسلامي قوة حية، وهو ـ دائم التطور في العديد من البلدان الإسلامية في إطار الحدود المسموح بها التي يفرضها القانون الإلهي ـ لديه القدرة على مواجهة التحدّي الموجود في العصر الحديث. وهذا يرجع إلى عوامل منها: أن القانون المدني الإسلامي يضمّ كل مناهج البشر ضمن مجاله. إن النظم التي توردها كتب الفقهاء لم تُذكَر سواء في القرآن أو في السنة، فمن المعروف أن الفقهاء قد استخدموا منطقهم الخاص لتفسير الشريعة، بهدف أن يجدوا حلولاً لمشكلاتهم التي كانت موجودة في عصرهم. أما بالنسبة إلى المشكلات التي تواجه المسلمين في الوقت الحالي، فمن الصعب القول بأن أحداً من مؤلفي كتب التراث قد استطاع أن يتصورها. إذن، لماذا يجب على المسلمين في الوقت الحالي أن ينظروا إلى آراء الفقهاء على أنها تشريع إلهي، ومن ثم يعتبرونها غير قابلة للتغيير؟

تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن الـمُشرِّعين للقوانين الإسلامية كانوا ينظرون إلى القرآن والسنة دائماً على أنهما منهلان يمدانهم بمساحة عمل للمبادئ القانونية، التي تعتبر أبعد من أن يتركوا أي مجال للنشاطات الفكرية والتشريعية، وأيضاً قد مكّنهم كل من القرآن والسنة من أن يطوروا نظاماً قانونيّاً عمليّاً. وأكثر الأمور التي نلاحظها هي أنه لا يوجد أي نظام مقارن للقانون المدني، حتى في ما يسمى بالدول المتقدمة، التي في استطاعتها أن تباري ميزة القانون المدني الإسلامي.

وعلى المسلمين في العصر الحاضر أن يجدوا حلولاً لمشكلاتهم، على أن تكون تلك الحلول مستنبَطة من القرآن الكريم والسنة. والسبيل الوحيد لفعل ذلك هو عن طريق أن يبذلوا جهدهم واستنتاجهم في البحث في القرآن وتفسيره في ضوء المعرفة العلمية الحديثة، إلا أن ما يبدو لنا، أن المسلمين لن يتطوروا أبداً ما داموا يتبعون اتباعاً أعمى الآراء المذكورة في الكتب الفقهية، التي كانت معنيّة بحلّ المشكلات التي كانت موجودة في الفترة ما بين عام ٧٠٠م إلى ١٣٠٠م، والتي تعتبر، في رأيي الشخصي، ليست لها علاقة بمشكلات المسلمين قبيل بداية القرن الحادي والعشرين من التاريخ الميلادي.

إنه لأمر محزن للمسلمين في نيجيريا أن القادة المسلمين ـ خصوصاً المستعربين منهم الذين يشغلون مناصب رسمية عليا ـ أنفسهم قد أضاعوا الروح الحقيقية للإسلام، فلم يعُد لهم القدرة على أن يفسروا المبادئ والشرائع الخاصة بالإسلام في ضوء الظروف المتغيرة. ولكن على النقيض، فهم ملتزمون بالماضي، ومعتادون على القبول الذي لا يصاحبه نقد، والتقليد الأعمى للأعمال الفقهية للكُتَّاب المسلمين التي عفى عليها الزمن، ويعتبرونها الحكم النهائي للإسلام.

إنني لا أدعو بكلامي هذا إلى الرفض التام للرأي الفقهي، ولكني فقط أعارض الاتباع الأعمى لتلك الآراء كما لو كانت تلك الآراء، هي الحكم الأخير للإسلام، فيمكن الجيل المعاصر من المسلمين أن يستنبطوا من تلك الأعمال كيفية تفسير الشريعة لكي تلائم وتحل المشكلات التي كانت موجودة في عصورهم، بيد أن المسلمين المعاصرين يجب ألا ينظروا إلى الاستنتاج الفقهي على أنه الحكم الأخير. فلزام عليهم أن يستخدموا فكرهم الخاص بهدف تفسير الشريعة لتلائم المشكلات الموجودة في الوقت الحالي.

الفصل السادس والعشرون

عبد الكريم سروش ـ تطور وانحطاط المعرفة الدينية

عبد الكريم سروش (إيراني، ولد عام ١٩٤٥م) صيدلي وفيلسوف، تلقّى تعليمه في كل من إيران وإنكلترا، وقد كان حتى وقت قريب عميداً لمعهد البحوث للعلوم الإنسانية في طهران، وهو «واحد من أبرز المتحدثين في إيران في حقبة التسعينات»، وقد كان يلقي المحاضرات في المساجد والجامعات، وعبر إذاعة الراديو[١]. وقد استغل عبد الكريم مكانته البارزة لكي يجادل بقوة، من أجل إعادة النظر في علاقة الإسلام بغير المسلمين في الغرب. وقد وجّهته دراساته في فلسفة العلوم إلى أن يقول بأن الدول الإسلامية تستطيع، بل يجب عليها، أن تسمح بوجود التقدم العلمي ـ بما في ذلك ضرورة وجود جو من الحرية بعض الشيء بالنسبة إلى الباحثين ـ وأيضاً أن الدين يمكن أن ندرسه دراسة «عقلانية»، مثله مثل باقي الظواهر الأخرى[٢]. وفي هذه المقالة، يعرض عبد الكريم وجهة نظره التي تقول بأن الدين منهج إلهي، بيد أن التفسير الديني

---

(١) انظر: Farhang Rajee, "Islam and Modernity: The Reconstruction of an Alternative Shi'ite Islamic Worldview in Iran" in Martin E. Marty and R. Scott Appleby, editors, *Fundamentalisms and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1993) P. 111.

(٢) انظر: Mehrzad Boroujerdi, "The encounter of Post-Revolutionary Thought in Iran with Hegel, Heidegger, and Popper," in Serif Mardin, editor, *Cultural Transitions in the Middle East* (Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1994), pp. 236-259; Yann Richard, "Clercs et Intellectuels de la Republique Islamique d' Iran" in Gilles Kepel and Yann Richard, editors, *Intellectuels et militants de l' Islam contemporain* (Paris: Seuil, 1990), PP. 48-58; Valla Vakili, *Debating Religion and Politics in Iran: The Religions Thought of Abdolkarim Soroush* (New York: Council on Foreign Relations, occasional paper no. 2, 1996).

هو مجرد تفسير بشري وغير معصوم من الخطأ، حتى إنه تؤثر عليه بعض العوامل الاجتماعية. وقد جعلت مثل تلك الآراء عبد الكريم في خلافات دائمة مع العلماء المسلمين في إيران. وقد أدى ذلك إلى تلقّيه تهديدات بالقتل في حقبة التسعينيات، وذلك بسبب آرائه الفلسفية، بالإضافة إلى أنه قد تعرض للإيذاء الجسدي مرتين، ناهيك عن أنه قد تم منعه من إلقاء أي محاضرات عامة؛ وهو الآن مهدد بفقد وظيفته(٣).



مما لا شك فيه أن علوم الطبيعة مسعى إنساني يهدف إلى إدراك الطبيعة، وأن علوم الدين هي مسعى إنساني يهدف إلى إدراك الدين. وكل عمليات الفهم مبنية على افتراضات، وتستلزم وجود «تصنيف»، بعبارة أخرى، إدراج المفاهيم الخاصة تحت مصنفات ومفاهيم عامة. ولا يعدّ إدراك الدين استثناءً من هذه القاعدة، فقد سبقت تلك العملية بعض الافتراضات والمبادئ التي تُعد شروطاً ضرورية بهدف الوصول إلى توضيحها وتفسيرها.

وقد أضحى هذا الموقف الكنتي (نسبة إلى فلسفة كِنت) مألوفاً على نحو أكثر، في الوقت الحالي، بيد أن الوضع في القرن الماضي لم يكن مجرد آراء إلحادية في الدين، بل كان آراء مشكوكاً في صحتها، حتى في حالة العلوم الطبيعية. فعلى سبيل المثال، نجد أن الفلسفة الوضعية لكل من الفيلسوف الإنكليزي جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill) (الذي عاش في الفترة من ١٨٠٦م ـ ١٨٧٣م)، والفيلسوف الإنكليزي فرانسيس بيكون (Francis Bacon) (الذي عاش في الفترة من ١٥٦١م ـ ١٦٢٦م) قد ارتكزت بنفسها على فكرة أن (الحقائق المجردة) متاحة للجميع، ولا تحتاج إلا إلى عين يقظة لكي تلاحظها؛ غير أن التطورات الأخيرة التي جرت في فلسفة العلم، والتي أثبتت إثباتاً لا مراء فيه أن تلك (الحقائق المجردة) لا توجد في أي مكان إلا في الأراضي القاحلة فقط، تنتج عنها هلوسات مستعرة للمضاربين. حتى في البحث الاستقرائي البسيط، الذي يكون فيه الترابط المنتظم للأحداث المتعاقبة تحت الملاحظة والتدقيق، لا يمكن المرء أن يكون متأكداً من القائمة

(٣) انظر: Index on Censorship, volume 25, number 4, July- August 1996, pp. 165-178.

الكاملة للعوامل ذات الصلة، كما لا يمكنه التأكد من الجوانب الصحيحة للأحداث التي ستكون عرضة لعملية التعميم. وفي كل تلك الأحوال، يتعيّن على المرء أن يكون مُزوَّداً بصورة فرضية مسبقة عن مشهد البحث، من أجل أن يعرف من أين سيبدأ، وإلى أين سينتهي، وما الذي سيتضمنه ويشرحه، وما الذي سيستثنيه، على أنه ليس له علاقة بالموضوع، أو على أنه غير مهم. وبالتأكيد، فإن تلك النظم ليست مبادئ مقدسة بالضرورة، فمن الممكن أن تُنقَد، أو يُدخَل عليها بعض التعديلات، أو تُهذَّب أو يُعاد توضيحها، ولكن هناك أمران مؤكدان يجب اللجوء إليهما في تلك الحالة: الأول، حتمية وجودهم المطلقة في مجال البحث، بهدف الوصول إلى الفهم، والثاني، أن تميّزهم واستقلالهم متعلقان بعالم التجربة.

أما الآن، فإن الأكثر أهمية من كل هذا، هو تأثيرهم على السياق العام المتعلق بالنتيجة النهائية للبحث. تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن الافتراضات المسبقة ليست مثل المحفزات الكيميائية التي تكون مهمتها تسهيل تفاعل كيميائي بطيء آخر، ولكن، بالأحرى، فإنها تشبه وسيط الزواج الذي يحدد توسطه بين الطرفين: مَنْ سيتزوج مَنْ؟ الذي تقضي مهمته بتشكيل الكيان الكامل لبناء أسرة، وهذا طبعاً ضمن الإمكانات التي يمكن تصورها، والمتاحة في ذلك العصر. إن الاختلاف الوحيد والجذري بين كل من الفلسفة الوضعية وما بعد الفلسفة الوضعية يكمن في الاعتراف بالحقيقة، من جانب الفلاسفة، التي تقر بأن نظرية الملاحظة لا يمكن أن تستقل بذاتها، ولكنها في الحقيقة نظرية تراكمية. وبعبارة أخرى، فتلك الملاحظة تعتبر، بالضرورة، مسبوقة بنظريات من ناحية، وتتشكل بالنظريات نفسها، من ناحية أخرى. ومن الأمور التي تثير الاهتمام بشكل كافٍ، أن المعدات العلمية التي تبدو أنها تمدنا بالملاحظة والقياسات الدقيقة ـ مثل الميكروسكوبات وأجهزة قياس الرنين النووية الضخمة ـ ما هي إلا افتراضات نظرية معقدة، أُعدت وجُهزت بتلك الطريقة؛ لكي تسمح لنا أن نضع بعض التساؤلات حول الطبيعة، وأن نحصل على إجابات منها.

ننتقل الآن بالحديث، إلى نقطة أخرى، وهي أن تراكم النظرية المتعلق بالملاحظات قد عُرض من أجل أن يصبح حقيقة لتاريخ العلم، علاوة على أنه مطلب ضمني لأسلوب العلم، وهو منطق إدراك الطبيعة. وهذا يعتبر تبصراً مهمّاً ومحورياً في الوقت نفسه، بالإضافة إلى أنه منطق سائد في كل فروع العلم، وقد كانت له القدرة على بناء جسور لربط الفروع التي كان بعضها متباعداً عن البعض،

مثل المنطق والتاريخ والمنهج الاجتماعي للعلم، وهو بذلك يعيد صياغتها في قالب موحَّد، يسمّى بفلسفة العلم ما بعد الوضعية المعاصرة.

وفي المعنى نفسه، والأسباب نفسها، يمكن المرء أن يقول بأن النص لا يمكن أن يستقل بذاته، فهو لا يحمل وحده المعنى المتعلق به، بل يجب أن يوضع في سياق ما، بالإضافة إلى أنه يحمل نظرية، ناهيك عن أن عملية تفسيره في حالة تغيّر مستمر، وأن فروضه المسبقة تعتبر نشيطة في العمل هنا بالقدر الذي تعتبر به نشيطة في العمل في أي مكان آخر، في المجالات المختلفة للإدراك. وأؤكد هنا أن النصوص الدينية ليست استثناء من تلك القاعدة. لذلك، فإن تفسيرها معرّض للتوسع فيه أو للتقلص، طبقاً للافتراضات التي تسبقها، و/أو التساؤلات التي تدور حولها. وتلك الافتراضات يمكن أن تكون ذات طبيعة مختلفة تماماً عنهم، وتتراوح بين أن تكون فلسفية أو تاريخية أو عقائدية، أو افتراضات أكثر تحديداً مثل الافتراضات اللغوية والاجتماعية (ويعد هذا الذي ذكرناه جزءاً من وجهة النظر العالمية في هذا العصر، التي لا تحتاج ولا تدخل عادة في العقل الذي تلقى تعليماً رسميّاً، ولكنه قد تمت الاستفادة منها؛ نظراً لأنها جاءت عن غير قصد وبصورة سلسة).

أما الآن، فبما أن الافتراضات المسبقة تعتبر محددة بزمن معيّن، وفي الحقيقة يمكن أن تتغير أو تُحدث تغييراً، فإن المعرفة الدينية أو علوم الدين، التي تعتبر نتاجاً عن فهمها، ستكون في تغيّر مستمر. وبما أن تلك الافتراضات المسبقة هي السبيل الوحيد الذي يُمكِّن المرء من الاستماع إلى صوت الوحي، وبالتالي، فالدين نفسه صامت. وبما أن تفسير النص هو نتاج اجتماعي بطبيعته، ويرتكز على الأحداث التي وقعت في المجتمع، مثل كل النشاطات المكتسبة التي ستكون بعد ذلك كياناً مستقلّاً وفعالاً، وهي في الوقت نفسه مستخلصة من أفراد مفسرين؛ فبعد كل ذلك تحتمل نظرية الخطأ والصواب، ونظرية المؤكد والمشكوك فيه. ومما لا شك فيه أن الافتراضات الخاطئة منها مهمة، بقدر أهمية الافتراضات الصحيحة، وهذا من وجهة النظر التطورية، فهي مجرد فرع من فروع المعرفة، لا أكثر، ولا أقل.

إن النتيجة التي نحصل عليها من الجدالات الوجيزة التي ذكرناها سابقاً يمكن أن نسردها سرداً مختصراً على النحو التالي:

١. أن الدين، أو الوحي، قد بقي صامتاً في ما يتعلق بهذا الشأن.

٢. أن علوم الدين نسبية، وأعني بذلك أنها نسبية في ما يتعلق بالافتراضات المسبقة.

٣. أن علوم الدين محددة بزمن معيّن؛ لأن الافتراضات المسبقة أيضاً محددة بزمن معيّن.

٤. أن الدين المرسل من الممكن أن يكون صحيحاً وخالياً من التناقضات، بيد أن علوم الدين ليست بالضرورة كذلك.

٥. **أن الدين يمكن أن يكون مثاليّاً أو شاملاً، ولكن هذا قد لا ينطبق على علوم الدين.**

٦. أن الدين وحي إلهي، ولكن تفسيره مجرد تفسير بشري ودنيوي بحت.

وهذا هو تاريخ الدين. وكل ما سبق يشير إلى أن الدين يكون محاطاً دائماً بحشد من الحقائق والمداولات المعاصرة، وهو في حالة أخذ وإعطاء مستمرة مع تلك الحقائق والمداولات، التي قد بقي تفسيرها ثابتاً ما دامت تلك العناصر ثابتة. وإذا ما حدث تغيير في تلك العناصر، فسينعكس هذا التغير على الدين كذلك. وبناء على ذلك، لا يمكن القول بأن التغيير الذي يحدث في العلوم الدينية يأتي نتيجة للتآمر، أو زيغ العقل، أو التلاعب غير الشرعي، أو التفسيرات المتطرفة؛ ولكن هذا التغيير نتاج طبيعي للتطور الذي حدث في عملية الإدراك البشرية في المجالات والسياقات غير الدينية، التي تجبر أن يُفهَم الدين بطريقة مختلفة. وكما ذُكِر سالفاً، فإن العوامل الخارجية ليست مسؤولة عن التغيير وحسب، بل أيضاً عن استمرار التفسير الديني على مر العصور.

تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن وجهة النظر العالمية الخاصة بالإنسانية التقليدية ـ ورأيها في ما يتعلق بكل من الطبيعة والإنسان، والإله والتاريخ والمجتمع، والسعادة واليقين، والمنطق والمعرفة وما شابه ـ قد انعكست في الفهم المتعلق بالدين، على الأسلوب نفسه، وإلى الحد نفسه الذي أثَّرت فيه وجهة النظر العالمية الخاصة بالإنسانية المتحضرة على العلوم الدينية. وبالطبع، فإن كل تفسير يبدو أنه تفسير طبيعي ويتمتع بالصدقية نفسها التي يتمتع بها التفسير الآخر للطرف المعني.

تلك العبارة الحادة التي تعبّر عن حالة «التطور والانحطاط في المعرفة» يمكن

أن تبدو جزءاً صريحاً إلى حد ما من نظرية المعرفة، إضافة إلى كونها جزءاً مألوفاً للمؤوِّلين وفلاسفة هذا العلم، إلا أن تلك العبارة تعاني موطنين من مواطن الضعف: الموطن الأول، هو أن تلك العبارة قد لا تبدو مقنعة أو موحية بالقدر الكافي لأغلب العلماء ذوي العقلية التاريخية، الذين قد يطلبون المزيد من الحقائق التاريخية والمبررات المسبقة لدعم الفكرة المقترحة. الموطن الثاني، هو أن تلك العبارة قد تبدو فكرة عارية تماماً من الصحة، أو قد تصل إلى أن تكون فكرة إلحادية عن الدين، الذي تعتبر طبيعته الإيحائية، طبقاً لمعايير المؤمنين الصادقين، بمثابة ضمان لاستمراره وعلاقته وصدقيته على مر العصور. فمن المعلوم أن النسبية والتغير من صفات الأنظمة الوضعية، التي يعتبر تطبيقها على الوحي الإلهي تطبيقاً في غير محله. وبالإضافة إلى ما ذكرناه، قد يبدو أن العقيدة تضع الدين تحت رحمة المبادئ الخارجة عن الدين، وتلك المبادئ مشكوك في مصداقيتها ودقتها، وتتعرض للرسالة الكاملة للدين، الذي تعدّ مهمته الرئيسة هي منح الفكر الإنساني المعرّض للأخطاء، مصدراً معصوماً لليقين والمعلومات.

والتساؤلان معقّدان أكثر مما ينبغي، حتى إنه لا يمكننا تناولهما في هذا السياق بكل تفحص وتدقيق، بيد أن هناك ملاحظات مؤكدة سنذكرها على التوالي:

أولاً، في ما يتعلق بمتطلبات المؤرخين، فإن الصراع بين العلم والدين في أوروبا، الذي امتد من القرن السادس عشر وما بعده، حالة معبّرة جدّاً. ولأول وهلة، نجد أن العِلم قد سحق الدين وفنَّده تفنيداً غير مسبوق، بالإضافة إلى أنه قد تظاهر ضد طبيعته الرجعية إلى الأبد (وهذا بالطبع اتجاه وضعي واضح، من شأنه أن يجعل المعنى جليّاً للملاحِظ غير المسلَّح بأسلحة العلم). ولكن الوضع يختلف بالنسبة إلى المفكرين الجادين، سواء مفكرو الدين أو غيرهم، وبالنسبة إلى وجهة النظر المتعلقة بنظرية المعرفة، فقد كان ما حدث فرصة لا مثيل لها لكشف جوهر هؤلاء الأبطال الذين صنعوا التاريخ الجديد. وعلى الأقل، فقد بينت أن الأكليروس (رجال الدين في المفهوم المسيحي)، الذين يحاولون بكل جهد فهم مضمون الوحي، قد انتفعوا انتفاعاً شديداً، وعن غير قصد، بوجهات النظر العالمية الخاصة بهم، سواء تلك التي كانت موجودة في العصور الوسطى، أو ما قبل العصور الوسطى، وذلك بهدف أن يلتمسوا التفسير «الحقيقي» للكتاب المقدس؛ وبالطبع لم يكن في استطاعتهم فعل غير ذلك. وكل ما كان يجب عليهم إدراكه، الذي تحقق في ما بعد بفضل الاختلاف المحمود،

أن وجود كوكبة جديدة من الافتراضات كان أمراً يمكن تصوره، وفيها يمكن أن يبدو الدين أكثر تلاؤماً مع الحكمة الموجودة في العصر. وقد بدأت عمليات إعادة التفسير مرة أخرى، وقد كانت، كما يتضح لنا الآن، مجرد مراجعات تمت في ضوء التغيرات الخارجة عن الدين. وقد كان من النادر العثور على حالة تشير إلى وجود خطأ في الترجمة من اللغة اليونانية أو اللغة السريانية. ولكن في الواقع، تكشف لنا المناقشات حول لغة الدين عن عمق الارتباط بالنص الديني للمبادئ الواضحة والافتراضات المسبقة للمؤمنين، فيجب أن يكون واضحاً لنا الآن أنه لا يكفي أن يقدم المفسر بكل بساطة تفسيراً ثابتاً لنص كامل، بل يجب أن يكون هذا التفسير متلائماً مع الحكمة المستنبَطة من العصر.

أما بالنسبة إلى الترهيب بكل ما تعطيه الكلمة من معنى، فعلى المرء أن يلاحظ أن مثل هذا الفعل قد بات الممارسة الفعلية لكل المفكرين الدينين الجادين في كل العصور. فعلى سبيل المثال، في إيران نجد أن المُلّا صدر الدين شيرازي (الذي عاش في الفترة من ١٥٧١م وحتى ١٦٤٠م) وأتباعه، فخورون لأنهم حققوا توافقاً بين كل من مبادئ الشريعة والإيمان بالغيبيات والفلسفة تحقيقاً ناجحاً، ويُطلق عليها باختصار مبادئ الوحي والمنطق. ويمكن لهذا أن يحدث بطريقة واحدة فقط، وهي إعادة تفسير الشريعة طبقاً لمبادئ الفلسفة، وأعني بذلك أن نضع الشريعة تحت مصنفات فلسفية. وقد يظن البعض أن التبرير العقلي لمعتقدات الدين الذي أورده صدر الدين الشيرازي هو الجوهر المناسب لجهوده التي تهدف إلى التوافق بين كل من المنطق والوحي. ووضع الأمور على هذا النحو، صار كما لو أننا جعلنا العربة هي التي تجر الحصان. فمن أجل أن نبرر أي جملة تبريراً منطقيّاً، يجب على المرء أن يعقلها أولاً، وأعني بذلك أن يعرف مفهومها وتصنيفاتها على النحو الذي يجعلهما ملائمَين للتبرير العقلي. خذ، على سبيل المثال، مفهوم المَعاد (أي اليوم الذي سيُبعَث فيه الجسد)، فبالنسبة إلى هذا المفهوم، صرَّح صدر الدين بوضوح أنه لم يرتقِ إلى مكانة الفيلسوف الحقيقي ليكون في استطاعته أن يكون في مواجهة مع معتقد بسيط خاص بمفهوم المَعاد، وبدلاً من هذا، يجب أن يجد إدراكاً عقليّاً من ذلك. فعلى سبيل المثال، يجب عليه أن يتقبل التعريف الأرسطي للجسد على أنه يتكون من هيئة ومادة، ويجب عليه أيضاً أن يتقبل المبدأ الذي أورده صدر الدين أن العنصر الأساسي في تكوين الجسد هو الهيئة أكثر من كونه المادة، وذلك إذا حاولنا

تبرير المَعاد الذي سيُبعَث فيه الجسد بأسلوب عقلي وميتافيزيقي (لأن الأجساد ستُبعَث على هيئة أكثر من كونها مادة). وبعبارة أخرى، فإن الإدراك الفلسفي للنص يسبق التبرير الفلسفي له.

وبناءً على ذلك، فإن التوافق المرجو بين الدين والفلسفة لا يمكن الحصول عليه إلا إذا كان المبذول لشيء ما ملوَّناً بشيء الآخر، وأعني بذلك أنه فقط في مقدور الدين الفلسفي من الناحية النظرية (أو بطريقة أكثر دقة يمكن أن نقول إدراكاً فلسفيّاً للنص الديني) أن يتوافق مع الفلسفة، واللغز التصوري للدين يجب أن يُسبَق دائماً بتبرير تصوفي له، وما إلى ذلك.

إن كلّاً من الإسلام الصوفي، والإسلام الفلسفي ما هما إلا صورتان يمكن تصورهما للإسلام، وهما أكثر تنظيماً، وأحسن تهذيباً من الصور الأخرى التي يظهر عليها الإسلام في الوقت الحالي، ولكن من الناحية التطبيقية هناك صور لا حصر لها للإسلام، جميعها تتشارك في الهيئة التي يظهر فيها على كونه متوازناً مع نظام الفكر الخارج عن الدين المتعلق بالمؤمنين. ويعدّ دحض صحة التفسيرات الصوفية والفلسفية للنص، شيئاً بعيداً تماماً عن المأمول. ويعدّ هذا من أجزاء ولحظات تاريخ الدين، فجميع العلوم ما هي إلا خليط من الأفكار الصحيحة والخاطئة. فعلى الرغم من أن كل عالم يبذل قصارى جهده من أجل أن يحمي الحقائق الثابتة والأفكار الصادقة، فإن العلم في حدّ ذاته ـ مُتخطِّياً كل المعتقدات والآراء التي تُنسَب إلى هذا العالِم أو ذاك العالِم ـ ما هو إلا مجموعة من الأخطاء، وحالات من سوء الفهم، وفرضيات مشكوك في صحتها، ومناقشات، ودحضها، هذا كله جنباً إلى جنب مع الحقائق الثابتة والاستنتاجات القاطعة. ولكي تحاول أن تنظر إلى الجانب المضيء من القصة، فأنت بذلك ستضطر إلى أن تحرف التاريخ. ففي داخل التاريخ، فإن أهمية الهزائم تماثل أهمية الانتصارات، وكل منهما لها القيمة نفسها بقدر ما تهتم به الحياة التطورية للعلم. وأكرر القاعدة نفسها مرة أخرى أن علوم الدين ليست استثناءً من تلك القاعدة.

وهناك مثال آخر على ذلك، خذ مثلاً حالة التفسير بالرأي، وأعني به تفسير القرآن طبقاً لرغبات وآراء الفرد (كلمة رأي مشتقة من كلمة [رؤية] بمعنى أن ترى؛ لذلك كلمة الرأي هي الاستنباط الأمثل لتلك الكلمة). من المعلوم أن علماء

المسلمين قد تلقَّوا تحذيراً شديد اللهجة ضد هذا النوع من التفسير، وهناك حديث للرسول، (ﷺ)، يحذر فيه من يفسر القرآن برأيه بأنه سيتبوأ مقعداً من النار في الحياة الآخرة.

إن الخلافات التي تدور حول المعنى المناسب، وقابلية تطبيق التفسير بالرأي لا تنتهي أبداً. فكل عالم يزعم أنه قد تجنّب هذا النوع من التفسير، ولكن في الوقت نفسه، وطبقاً لمعايير العلماء الآخرين، نجد أن ذلك الشخص قد وقع في خطأ التعرض للقرآن بآرائه الشخصية، وأنه محقّ في كذا، ولا نجد أن أي أحد منهم يبين لنا المخرج من هذه المشكلة؛ فقد أثبتت تلك المشكلة أنها صخرة جامدة تتحطم عليها كل التطلعات. فعلى سبيل المثال، في عصرنا الحالي، نجد أن العلامة محمد حسين الطباطبائي (الذي عاش في الفترة من ١٩٠٣م وحتى ١٩٨١م) مؤلف كتاب **الميزان في تفسير القرآن** في ٢٠ مجلداً (خلال الفترة من ١٩٥٤م وحتى ١٩٧٢م) قد عانى من تلك التهمة نفسها، على الرغم من أنه قد حذر شخصيّاً في مقدمة تفسيره من الخلط بين التطبيق والتفسير.

وثمة نصيحة رقيقة لبعض الأشخاص المبتدئين في هذا العلم، وهي أنه يتعيّن على المفسر الموضوعي تحقيق المهمة المستحيلة التي تتمثل في إزالة كل فكرة أو رأي، في ما عدا النحو والمصطلحات، يمكن التشكيك فيها من عقله. وهذا أمر مستحيل، وذلك لأن تاريخ الدين يبرهن بكل وضوح أن كل المفسرين لم يقدروا على الامتثال لتلك النصيحة، ولم يَسلَموا من الوقوع في ذلك الخطأ. حتى على نحو أكثر مأساوية، إذا فعلت ذلك وامتثلت للنصيحة، فسيكون التفسير غير مرغوب فيه أيضاً، وهذا لأنه سوف يُحوِّل عملية التفسير بالكامل إلى شيء لا يمكن إدراكه. فعلى الأقل، يتعيّن على المفسر أن ينظر إلى النص كما لو أنه يبحث في ما إذا كان الله يستخدم لغة مجازية في النص أم لا. وبالتأكيد، فإن مثل تلك الحالة لا يمكن أن تُستنبَط من النصوص الدينية نفسها، وإلا فسنصبح كما لو كنا في حلقة مفرغة. لذلك، فإن الحالة ونقيضها ما هما إلا رأيان يجب الإقرار بهما قبل الشروع في عملية التفسير. فالسؤال الذي سنطرحه الآن: كيف لنا أن ندرك التهديد المنذر بالابتعاد عن الموضوعية والتفسير بالرأي في القرآن؟ أليست تلك الحالة التي تكون فيها كل علميات التفسير نظريات وضعية؟ وإذا كان الوضع كذلك، أفليس من الأفضل أن نأخذ هذا التحذير على أنه فقط يحذرنا من أن نرتكز بآرائنا على نظريات

لا أساس لها؟ والإجابة هي: نعم. وهذا كل شيء. وبناءً على ذلك، فإن كل شيء يعتمد على الآراء التي لا تعتمد على المعنى الحرفي للنص.

وبالحديث عن الطباطبائي، نجد أنه قد قسَّم، في تفسيره، كلّاً من علماء الدين والفلاسفة والصوفيين، ومتّبعي الحداثة لأربع مجموعات، وتلك المجموعات الأربع لم يحرصوا على استنباط المعنى الدقيق للنص، ولكنهم بدلاً عن ذلك حاولوا أن يفرضوا آراءهم الشخصية على النص، وقد أخذوا بالتأويل (وهو الزعم بأن المعنى الباطني للنص، يتعارض مع المعنى الظاهري له) ـ وتُعّد تلك الحالة حالة نمطية للتفسير بالرأي ـ بهدف أن يجعلوا المعنى الخاص بآيات القرآن يتفق مع آرائهم. فعلى سبيل المثال، في حالة متّبعي الحداثة، نجد أن العلامة الطباطبائي يؤكد التأويل الذي انتهجوه لبعض الكلمات، مثل العرش والكرسيِّ واللوح والقلم، التي قد فسروها على أنها مجرد أشياء مادية[٤]. ويستطرد العلامة الطباطبائي في كلامه قائلاً بأن جميع المناهج تشترك في عيب واحد، يتمثل في فرض المعنى الحرفي للنص على الآيات، سواء أكان هذا المعنى الحرفي علميّاً و/أو فلسفيّاً، وهُم بذلك يحوِّلون بعض المعاني الحرفية للكلمات، ليجعلوها معاني استعارية، ويحولون بعض المعاني المباشرة، إلى معانٍ مؤولة.

وطبقاً لما أورده الطباطبائي، فإن منهجه يعتمد على الموازنة بين جزء من النص وجزء آخر، بهدف الوصول إلى المعنى، من خلال إطاره التأويلي. ولكنه على الرغم من ذلك، يعطينا، على الأقل، تلميحاً واضحاً خاصّاً بالأسس الضمنية لمنهجه، وهو أن لغة القرآن لا يمكن أخذها على أساس مادي أكثر مما ينبغي، والسبب هو أن معاني الكلمات لا تتضمن المادية، ولا البناء الفعلى للأشياء، ولكن ما تهدف إليه الكلمات هو الإعمال الخاص بها. وبالمثل يتضح المقال، كلمة [ميزان] لا يشمل معناها وجود [كفتين] لهذا الميزان، فهناك أيضاً موازين رقمية، وهي أيضاً موازين. وربما في الأجيال القادمة قد نشهد أنواعاً مختلفة تماماً من الموازين، لا يمكن أن تخطر على بالنا في الوقت الحالي، بيد أن هناك أمراً واحداً مؤكداً في هذا السياق، طالما أن هناك شيئاً يؤدي الوظيفة التي يقوم بها الميزان، يمكن أن نُطلق عليه اسم

---

(٤) انظر: **تفسير الطباطبائي**، ص ٧.

ميزان، بغض النظر عما هو مصنوع منه، أو كيف يعمل. وهذا بدوره، طبقاً لما ذكره الطباطبائي، سوف يمهد الطريق لنا لفهم المعنى الحقيقي لبعض الكلمات المذكورة في القرآن، مثل الميزان واللوح والعرش، وأيضاً سيكون من شأنه أن يجعلنا نتجنب تكرار الأخطاء التي وقع فيها مثل هؤلاء العلماء الظاهريين والعلماء التقليديين، الذين يأخذون الكلمات بهدف أن يضعوا أشياء حسية مشابهة. وتلك الفكرة بالتأكيد مأخوذة من علماء سابقين، نذكر منهم مثلاً أبا حامد الغزالي (وهو فيلسوف عاش في الفترة من ١٠٥٨م وحتى ١١١١م) ومن جاء بعده مثل جلال الدين الرومي (وهو شاعر عاش في الفترة من ١٢٠٧م وحتى ١٢٧٣م)، والـمُلا المحسن فايز كاشاني (الذي عاش في الفترة من ١٥٩٨م وحتى ١٦٨٠م). فعلى سبيل المثال، كان الإمام الغزالي متعنتاً بعض الشيء في كتابه **مشكاة الأنوار** حول تفسيره لمعنى كلمة [نور]، على سبيل المثال، التي تعني حرفيّاً الضوء المحسوس، وذكر أن المراد بها واستعمالها بمعنى الضوء المحسوس الذي نعرفه، هو استعمال استعاري بالكامل.

ونؤكد مرة أخرى أن الخلاف على صحة تلك الاستنتاجات هو أمر لا علاقة له بالموضوع. ولكن المهم في الأمر من وجهة النظر المفضلة لدى النظرية المعرفية، هو ملاحظة الافتراضات البارزة التي يُعمل بها في هذا السياق، وتعتبر تلك شهادة من واحد من أعظم الأشخاص في سلسلة المفسرين، وأعني به العلامة الطباطبائي، التي تقول بأن تاريخ التفسير (ولن نخطئ إن قلنا إنها خاصة بتاريخ الدين) تلاعب به بعض الأفراد عن طريق بعض وجهات النظر التي لا تعتمد على علم، أو الأماني غير المناسبة التي يقوم بها كل من الصوفيين والفلاسفة، ورجال الدين والعلماء التقليديين، ومتّبعي الحداثة ومن على شاكلتهم. وإذا غيّرنا اللهجة والمصطلحات المستخدمة، يمكننا أن نَبْسُط الحقائق نفسها على النحو التالي: إن علوم الدين كانت تحت عمليتي بناء وإعادة بناء مستمرتين في أثناء تاريخها الطويل، وقد أخذ المفسرون والمؤوِّلون تلك المهمة على عاتقهم، وإن الدين ما هو إلا، بالتأكيد، تاريخ لعلوم الدين.

تجدر الإشارة في هذا المقام أن ما استنتجناه حتى الآن هو أن التاريخ الكامل لما قام به المفسرون من جهود مخلصة كانت تهدف إلى تحرير التفسير القرآني من إقحام الأفكار الخارجية، وأدت إلى وجود استنتاج قاطع ومهم، هو نظرية الإلزام على الجانب العملي، وهي تقر بوجود مثل هذا الإقحام في الوقت نفسه الذي توجد

فيه حتميته من النظرية المعرفية. وبعبارة أخرى، فإن هذا الإقحام له حتمية عملية بسبب أنه حتمي من النظرية المعرفية.

وهناك أيضاً مثال آخر قد يساعد على توضيح ما نقصده توضيحاً أفضل، فالعلامة المفسر الطباطبائي، وهو في الوقت نفسه عالم ميتافيزيقي من الدرجة الأولى، قد حاول بشق النفس أن يبين أن مبدأ السببية مبدأ معترف به من القرآن، ولكن على النقيض، نجد أن الشاعر الصوفي الإيراني الكبير جلال الدين الرومي الذي كان موجوداً في القرن السابع الهجري قد اتخذ المسار المعاكس تماماً للرأي السابق، وهو أن مبدأ اللاحتمية هو الدرس الذي يمكن أن نستنبطه من القرآن، وقد جاء ذلك في شعره، حين قال:

إن الرسل قد جاءوا ليقطعوا أوصال الأسباب

وهم نشروا معجزاتهم حتى اكتفى منها البشر

ويتضمن النص القرآني استقصاء الأسباب، وموضوعه يتحدث عن عظمة الفقير، ودمار أبي لهب. وعلى نحو مماثل، فمن بداية القرآن إلى نهايته نجد هجراً للأسباب والوسائل(٥).

ومن الشائق ذكره في هذا السياق، الموقف النقدي الذي يقول بأن العلامة الطباطبائي قد عارض الـمُلا محمد باقر المجلسي، المحدّث الكبير في القرن الحادي عشر بعد الهجرة (الذي عاش في الفترة من ١٦٢٧م وحتى ١٦٩٨م)، وجامع الكتاب المسمى بـ **بحار الأنوار** في ١١٠ مجلدات. وقد كان منهج الملا المجلسي منهجاً معادياً للفلسفة، وبناءً على ذلك، فقد رفض تفسير بعض الكلمات مثل الروح والنفس على أنها تشير إلى أشياء لا مادية. فوجه الخلاف هنا، هو أن العلامة الطباطبائي لم يحمل مسألة تفسير تلك الكلمات على معانيها الحرفية، ولكن فسرها طبقاً لأحد الافتراضات الرئيسة المنسوبة للمُلا المجلسي، وهي فكرة أن لغة الدين موجهة فقط للأشخاص العاديين. وطبقاً لما أورده العلامة الطباطبائي، فتلك ليست القضية المبتغاة هنا، فبعض أحاديث الرسول، (ﷺ)، وأهل بيته، مقصورة فقط على بعض الخبراء؛ لذلك يجب عدم البت فيها إلا من خلال أشخاص متعلمين. أضف إلى ذلك أن

---

(٥) انظر: Mathnavi, volume 3, verses 2517, 2520, 2525.

العلامة الطباطبائي يعتقد أن عدم ثقة الـمُلا المجلسي بكل من الفلسفة والفلاسفة، قد جعله يستدل ببعض المعاني غير الصحيحة والمزيفة والمستنبَطة من أغوار النصوص الإسلامية.

أما بالنسبة إلى الحديث عن مسألة المتشابهات، فهي معبّرة أكثر مما سبقها. فطبقاً لما ورد في سورة آل عمران في الآية ٧، نجدها تشير إلى أن آيات القرآن مقسمة إلى صنفين رئيسين: الصنف الأول هو: الآيات المحكَمات، أما الصنف الثاني فهو: الآيات المتشابهات، حيث يشير الصنف الأول إلى الآيات ذات المدلول الواضح، بينما يشير الصنف الثاني إلى الآيات التي ليس لها مدلول واضح. ومن المعلوم أن قليلاً جدّاً من آيات القرآن يعد مثيراً للجدل، مثلها مثل الآية السابقة. وتدور الخلافات الكبيرة للمفسرين حول نقطتين رئيستين: تتمثل النقطة الأولى في ماهية المعنى الدقيق لتلك المصطلحات، بينما تتمثل النقطة الثانية في خفاء وملاءمة تلك الآيات المتشابهة التي أُرسلت إلى الرسول. وبالنسبة إلى النقطة الأولى، فقد أفتى بعض المفسرين بأن الحروف المتقطعة فقط الموجودة في مطلع السور هي المقصودة بلفظ متشابهات، وأن كل الآيات الباقية هي الآيات المحكَمات. وذهب آخرون إلى القول بأن كل الآيات التي تتحدث عن البعث وصفات الله هي المقصودة بالآيات المتشابهات، وآخرون قد أخذوا بالرأي القائل بأن الآيات التي تدعو إلى إقامة الشعائر، وتحتوي على الأوامر والنواهي هي فقط الآيات المحكمة، وأن الآيات الباقية هي الآيات المتشابهات. وإذا حاول المرء أن يستفيض في البحث عن هذا الموضوع، فسيجد العديد من الآراء.

أما بالنسبة إلى البحث الخاص بالنقطة الثانية، التي تتساءل عن سبب وجود مثل تلك الآيات المتشابهة في القرآن، فسيجد المرء نفسه أمام العديد من الافتراضات المثيرة للفضول. وفي ما يلي بعض تلك الافتراضات:

١. إن سبب وجود المتشابهات في القرآن هو تمييز المؤمنين من غير المؤمنين، فمن المعلوم أن الإيمان ما هو إلا شيء خفيّ. ولهذا، فالمؤمنون الصادقون سيؤمنون بكل الآيات المذكورة في القرآن، على الرغم من أن بعض تلك الآيات ليس لها مدلول واضح. وعلى النقيض، نجد أن غير المؤمنين يعتمدون على منطقهم الخاص، وينكرون الآيات التي ليس لها تبرير واضح، أو التي تحمل معاني غير مفهومة.

٢. تعدّ المتشابهات وسائل فعالة لتحفيز وصقل العقل، الذي هو شيء عزيز منحه الخالق لنا. لذلك، ونظراً لأهمية تلك الآيات والاحتياج لها، كان من اللازم إدراجها في القرآن.

٣. إن المتشابهات تجذب القلوب المريضة لدراسة القرآن بهدف العثور على المواد اللازمة لتحقيق أغراضهم الشيطانية، إلا أن مثل هذا الفعل من شأنه أن يؤدي بهم في معظم الأحيان إلى الطريق الصحيح، ويمكن أيضاً أن يُنير قلوبهم من خلال دراسة آيات القرآن ككل، سواء الآيات المتشابهات أم المحكمات.

٤. من الـمُسَلّم به أن كلاّ من الدين والوحي موجَّهان للبشر جميعاً، المتعلمين منهم وغير المتعلمين، لذلك هناك بعض المبادئ السامية يجب أن تُذكَر بلغة سهلة وميسَّرة، وفي إطار الحالة التي تجزم بوجود الحقائق والتأكيدات. المتشابهات هي الآيات التي تكون فيها اللغة تحت ضغط كبير، والسبب كما قال الشاعر:

إذا كان الكريم قليل مال تحجَّب بالحجاب عن الغريم[٦]

ومما عرضنا سابقاً، يتضح لنا أنه ما من رأي واحد من تلك الآراء يتعامل مع متطلبات التفسير للنص، ولذلك نجد أن تلك الآراء جميعاً تفتقد نقطة مهمة، هي أن وجود المتشابهات في القرآن أمر ضروري في النص، وهذا يظهر في سياق التفسير، وليس له أي علاقة باختبار غير المؤمنين، وما إلى ذلك. ومن الجدير بالذكر أن مسألة المتشابهات لا تتعلق بالقرآن وحده فحسب. فكل النصوص، ولا سيما الـمُرسَلة منها، يُتوقَّع لها أن تحتوي على مُحكمات ومتشابهات، ويعتبر وجودها هو السبب الواضح والنتيجة الواضحة للتوسع والتقلص في علوم الدين. فإذا حاول المرء إلقاء نظرة فاحصة على عملية إدراك النصوص، التي تكون دائماً معرضة للخوض في الافتراضات، فإن المعنى الحقيقي والمنطق من وجود تلك النصوص في القرآن، سيصبح جليّاً في ذلك الوقت. فمن المدهش بالشكل الكافي أن القرآن نفسه لا يُعطي أي دليل على كيفية تحديد المتشابهات، وكيفية تمييزها من غيرها من الآيات،

---

(٦) تم اقتباس هذا المعنى من قول الرومي (الكاتب)، ويُنسَب هذا البيت إلى الأصمعي (المترجِم).

وأن التاريخ الكامل للإسلام يعرض على نحو واضح، أنه من الناحية العملية، فإن كل آية من آيات القرآن يمكن أن يُشكك فيها من وقت إلى آخر أن تكون من المتشابهات. وهذا يعتبر دليلاً واضحاً يصبّ في مصلحة الاقتراح الذي يقول بأن كل تلك الأشياء تنبع من طبيعة الافتراضات المسبقة للتفسير والمفسرين.

وكمثال على وجود الافتراضات المسبقة غير اللغوية، يمكن أن أشير إلى المشكلات التي يتوقع المرء أن الدين سيجد حلّاً لها، والتي تتمثل باختصار في مسألة التوقعات. وهذا السؤال له تاريخ عقائدي طويل ومشهور، ويرجع بجذوره إلى السؤال المحير الذي يستفسر عن سبب حاجة البشر إلى وجود الرسل. وإجابة هذا السؤال سيكون لها بالغ الأثر وعميق الصدى على الأسلوب الذي ينتهجه المرء في تفسير النص. فمن جهة، هناك علماء الدين الذين يعتقدون أن البشر لا يمكنهم أن يعيشوا حياة هانئة، سواء فرادى أو جماعات، من دون أن يحصلوا على الهدي الذي جاء به الرسل، فمثل هؤلاء العلماء من الطبيعي أن يتوقعوا أن الأديان ستهدي البشر، ليس فقط للكيفية التي سيطهرون أرواحهم بها، أو الطريقة التي سينتهجونها لعبادة خالقهم، ولكن أيضاً ستوضح لهم طريقة الزواج، والغُسْل، والطهارة، والأكل، والمعاملات، واستئجار الموظفين، وإعارة المال، والحدود، وأخيراً، وفوق كل ما سبق، إدارة الدولة. وبالطبع، مثل تلك التوقعات من شأنها أن تحفِّز المرء على البحث في النص بحثاً متأنياً ودقيقاً، وذلك خشية أن يفقد المرء أدق النقاط التي سوف تشير إلى وجود ضعف يضرب في أوصال تلك الأمور المتوقعة، والأخذ في الاعتبار كل تلميح أو إشارة على نحو جادّ، بالإضافة إلى بناء صَرْح كامل مستَنبَط من هذا التلميح أو تلك الإشارة. وبالطبع، يعتبر هذا هو الرأي المهيمن في العالم الإسلامي في الوقت الحالي.

ومن جهة أخرى، نجد أن علماء الدين الذين يعتقدون عكس ذلك يذهبون إلى القول بأن مدلول النص ينقسم إلى جزأين: الضروريات والعوارض. فالصنف الثاني، وهو العوارض، تكون مهمته إرسال الرسالة الأصلية في كل المجتمعات الثقافية والاجتماعية والتاريخية، وعلى نحو أعم، فيشمل أيضاً إرسال النقاط والتلميحات التي يُعتقد أنها تتجاوز الإطار المناسب للتوقعات. فعلى سبيل المثال، هناك العديد من الأحاديث النبوية الخاصة بعلاج العديد من الأمراض. وعلى افتراض هذا، فما من شخص يعتبر تلك الأحاديث ضرورية للإسلام، ويرجع ذلك إلى أنه ليس مثل تلك

الأحاديث هي التي تجعل الناس في حاجة إلى وجود الأنبياء، فالبشر العاديون أنفسهم يمكنهم أن يتوصلوا إلى حقائق حول أسباب تلك الأمراض وعلاجها عن طريق التجربة والخطأ. ولكن إذا كان الوضع كذلك، فما هو حال كل من علوم الفلسفة والاقتصاد والسياسات وما شابهها؟ هل يمكن القول بأن دلالات تلك العلوم تتجاوز الإطار المناسب لمهمة بعث الأنبياء؟ وتعد تلك الأسئلة أسئلة نقاشية حاسمة وساخنة تُطرح بين المفكرين المسلمين في الوقت الحالي، بيد أنه أحياناً قد لا يتطرق أحد إلى المسألة الرئيسة ولا تُذكر في مثل تلك المناقشات، وأعني بذلك المعنى غير الحرفي المتعلق بمسألة التوقعات. تجدر الإشارة هنا إلى أن تلك المشكلات لا يمكن إقرارها على حسب قوة النص والتقليد، أو الحقائق التاريخية، بل على العكس يجب شرح التقليد والنص في ضوء تلك التوقعات.

من الجدير بالذكر أن التعامل مع مثل تلك الأسئلة يتطلب الإلمام الكافي ببعض العلوم مثل الفلسفة والسياسة، وعلم الاجتماع والتاريخ، وهذا هو ما يضفي نكهة العصر على علوم الدين. كما أن هذا هو ما يفسر السبب وراء أن الاجتهاد لا يمكن تحقيقه في بعض فروع العلم مثل الفقه، إلا إذا سبق وجود هذا الاجتهاد اجتهاد صحيح آخر يعتمد على المبادئ الأساسية. ويوضح هذا سبب ركود الاجتهاد في علم الفقه، لا سيما في المناقشات الدينية في القرون الأخيرة. فبما أن الفقه علم «مستهلك»، فإن ركوده هذا يرجع سببه إلى قلة النشاط في الجزء الذي يتعلق بالعلوم «المنتِجة» مثل علم الاقتصاد، والفلسفة السياسية، بالإضافة إلى علم العمران (أو علم الاجتماع الخاص بابن خلدون [الذي عاش في الفترة من ١٣٣٢م وحتى ١٤٠٦م]). وهذا يشكل الأسباب التي أدت إلى وجود مثل هذا الركود. وبالطبع، فإن الحديث عن تاريخ تلك الأسباب أمر مختلف تماماً.

من خلال ما سبق، سيكون من السهل علينا إدراك حالة وأهمية كل من الصحوة الدينية، والعقلانية الدينية على نحو أفضل. أولاً، وبصفة عامة، فإن الصحوة الدينية يمكن أن تظهر في أسلوبين مختلفين: أسلوب سلبي، وأسلوب إيجابي. الأسلوب الأول، وهو الصحوة السلبية، يتكون من تصفية وتطهير الإدراك الديني المعاصر من العناصر الأجنبية عنه، بالإضافة إلى انتهاج العدل في النظر إلى الأبعاد الـمُهمَلة من تلك العناصر، ولا يوجد أدنى شك في أن الإمام الغزالي هو رائد هذا المجال من دون منازع. أما بالنسبة إلى الأسلوب الثاني، وهو الصحوة الإيجابية،

فنجدها أكثر يقظة وأكثر تعمقاً في الاهتمام بالعوامل والأسس التي لا تنتمي إلى الدين، والتي تعتبر مطلوبة ومتعلقة بالفهم الخاص بالنص، والذي يعتبر ملزماً في ذاك العصر. وأبرز الأشخاص الذين يمثلون هذا المنهج هو العلامة محمد إقبال (الذي وُلد بالهند، وعاش في الفترة من١٨٧٧م وحتى ١٩٨٣م)، الذي تمثلت شكواه الأساسية في هيمنة الفكر الإغريقي على الثقافة الإسلامية. وقد طمح كل من الإمام الغزالي والعلامة محمد إقبال إلى تحقيق الغاية نفسها، التي تمثلت في الحفاظ على مهمة الدين واستمراريتها. ويرجع سبب الاختلاف إلى النظام الأول والنظام الثاني المتعلق بوجهات النظر في النظرية المعرفية في ما يخص أسلوبي الإصلاح المتبعين.

وهذا سيجعلني أصل إلى خاتمة تناولي للسؤال الأول، ولكن قبل أن أترك هذا الجزء من النقاش، أود أن أؤكد على الحقيقة التي تقول، بأن الإصلاح الديني في عصرنا الحالي لا يمكن أن ينجح من دون أن يكون المرء على يقظة تامة بالتطورات الجديدة المستمرة التي تحدث في مجالات مختلفة للفكر. فالشعارات التي اعتدنا عليها، مثل: «ارجع لأصل المسألة»، أو «جرب المصادر المهملة»، أو «ابحث عن مفكر جريء وملهَم»، يمكن أن تكون مضلِّلة إلى حد كبير. فمن غير الممكن وجود أي نوع من أنواع الإصلاح من دون إعادة توزيع الافتراضات التقليدية، ولا يمكن حدوث إعادة التوزيع هذه في الوقت القريب من دون أن يكون المرء مُلمّا بجميع نصوص الوحي، والأفكار التي تطورت خارج نطاق نصوص الوحي؛ فالحقائق التي تم الكشف عنها داخل، وخارج، إطار الوحي ستصل عاجلاً أو آجلاً إلى مرحلة التوازن. ولمحاربة حالة الركود تلك، يتعيّن على المرء تحفيز المصادر الخارجية. وأود أن أشير إلى أن الحالة المتدهورة للمسلمين في إدراك النصوص المقدسة، كانت نتيجة لتدهور في المناخ الحضاري والثقافي والاجتماعي، وليس العكس.

ننتقل الآن إلى الحديث عن المهمة الثانية، وهي التعدي على حرمة النص، والتضحية برسالته الخالدة منذ أول وهلة، نتيجة لتقلبات العصر، بالإضافة إلى تقويض اليقين بالعقيدة. وفي مثل هذا السياق، أرغب في أن أذكر محادثة قصيرة دارت مؤخراً بيني وبين أحد أصدقائي. في بداية الأمر، وجَّه صديقي إليَّ سؤالاً بلهجة حادة بعض الشيء، قائلاً: «ما هو موقفك من إضفاء صبغة إسلامية على المعرفة؟»، وبعدها أضاف مازحاً: «أظن أنك ستميل إلى إضفاء صبغة علمية على الإسلام بدلاً من إضفاء صبغة إسلامية على المعرفة؟»، فأجبته قائلاً: «لا شيء مما ذكرت، فأنا

أميل إلى إضفاء صبغة إنسانية على الدين». تلك كانت إجابتي، وفي الحقيقة تلك الإجابة كانت الأساس الذي بُني عليه الصرح الكامل لعنوان «التطور والانحطاط في المعرفة الدينية». بالطبع، إن الدين الـمُنزَّل دين إلهي، إلا أن علوم الدين ليست كذلك، فهي نتاج وبناء خالص من صنع البشر. فهي لها طابع بشري بسبب أنها من الناحية العلمية قد تشكلت تبعاً لكل الصفات التي تنتمي إلى الجنس البشري، بما فيها النبيل منها والوضيع.

على سبيل المثال، نجد أن الصفات البشرية؛ مثل: العقلانية والتحيز، وحب الذات، والبحث الصادق عن الحقيقة، والنسيان والطمع، والوقوع في الخطأ، والتحيز والرضا، والتراخي والاستغلال وكل ما كان على شاكلتها، له نصيبه الذي شارك به في علوم الدين، وكلها قد أثَّر في علوم الدين بطريقة أو أخرى. فمن الـمُسَلَّم به أن الوحي أمر إلهي، لكن ماذا عن تفسير نصوص الوحي؟

مما لا شك فيه أن التفسير قد يوصف بأنه حدسي أو معرَّض للخطأ، أو متحيز أو خادع، أو منحاز إلى جانب معيّن، أو ضال، أو غير عادل أو مَبني على الثقافة، أو غير كامل، إلا أن كل ما سبق هو ما كان الوحي الأصلي يهدف إلى علاجه. فنحن مجرد بشر غير معصومين، وهذا هو قَدَرنا من الحقيقة. وليست حالة الدين أفضل من حالة الطبيعة؛ لأننا أيضاً في حالة الدين نكون عبيداً لطبيعتنا البشرية. فليس هناك أي علم بشري مقدّس، وعلوم الدين ليست استثناءً من هذا، إلا أن هذا لا ينطبق على نصوص الوحي بالطبع، فهي مختلفة عن علوم الدين. وبناءً على ذلك، فإنه يجب أن يتمّ الفصل بين نصوص الوحي وبين تفسيرها، فكلنا غارقون في بحر التفسيرات. حتى من يحاول أن يقدم التفسير «الصحيح» للنص، فإنه يجعل من نفسه أكثر انخراطاً في هذا البحر. ومن أجل أن نهتدي إلى الغاية الحقيقية التي يقصدها الـمُرسِل، فهذا في نفسه الهدف الذي يجب علينا جميعاً أن نتجه صوبه، ولكن في النهاية يمكن أن نكتشف أن تلك الغاية الحقيقية التي كان يقصدها الـمُرسِل ما هي إلا مسعى لأن يجمع البشر جميعاً تحت سقف واحد. وهنا نجد أن الفعل وغايته أمران متطابقان. ولا يعدّ هذا تدنيساً للنصوص المقدسة، كما لا يعدّ في الوقت نفسه إضفاءً لصبغة علمانية على الدين؛ بل يُعد أبسط مثال، وأيضاً أفضل مثال، لإضفاء صبغة طبيعية على القوة الخارقة للطبيعة، أو، إذا كنت تفضل أن أقول، هو ظهور القوة الخارقة للطبيعة في هيئة طبيعية.

من المعلوم أن وجهة النظر العلمانية تتغاضى عن القوة الخارقة للطبيعة، ولكننا في هذا السياق نتطلع إلى التفسير الإنساني على أنه وحي نزل من جديد، أي من سماء النص المقدس إلى أرض التفسير عن طريق ملاك المنطق المعاصر، بعدما أُرسل إلى الرسول في الماضي. وبعبارة أخرى، يمكننا القول بأننا ننظر إلى الوحي من خلال مرآة التفسير، على النحو الذي ينظر به عالم ورع إلى الخلق من مرآة الطبيعة. أما بالنسبة إلى التقدم، فلسنا متأكدين من حدوثه، ولكن ما نضمن وجوده هو التطور.

في الختام، نجد أننا قد وصلنا إلى اختلاف فاصل بين الإيمان والمعرفة. فدائماً ما يكون الإيمان شخصيّاً وخاصّاً، وينقسم إلى إيمان صادق وإيمان أقل صدقاً، ولكن الحال يختلف بالنسبة إلى المعرفة، فهي لا يمكن أن تكون إلا مشتركة وعامة، وغير معصومة من الخطأ. وهناك نظام أسمى ينظر إلى العملية التاريخية للتطور الحاصل في المعرفة يبين لنا أنه بالرغم من الإيمان الصادق للأشخاص المؤمنين، الذي يظهر في تفسيرهم لنصوص الوحي، فإن موكب المعرفة، الذي بيَّنا ما فيه من أنواع التعقيدات والتناقضات، يقف عائقاً في طريق تقدم تفسير نصوص الوحي، بالإضافة إلى أنه يسعّر نار الخلافات والمنافسات والائتلافات بين أفراده، بغضّ النظر عن أهوائهم ومعتقداتهم. وما قَدَرنا سوى أن نتحلى بالأمل. وهذا بالتحديد ما حثنا عليه الشاعر جلال الدين الرومي في قوله:

ـ فالتاجر ذو الطبع الخائف هَشُّ الروح، لا يبلغ نفعاً أو خسارة في سعيه.

ـ بل إنه يخسر، إذ إنه محروم وذليل. إنما يجد النور من يكون مجاهداً وساعياً.

ـ وما دامت كل الأمور قائمة على الاحتمالات، فإن من الأولى بك أن تجد الخلاص من هذا عن طريق الدين.

ـ وليس من إذن في هذا الموضع إلا الرجاء، فاقرع الباب، والله أعلم بالصواب[٧].

---

(٧) انظر **المثنوي** لجلال الدين الرومي، المجلد الثالث، الأبيات من ٣٠٤٨ حتى ٣٠٩٢.

وإذا أدركنا ووعينا ذلك، فإننا سنمهد بذلك الطريق للديمقراطية الدينية والوحدة السامية للأديان، التي من المتوقع حصولها في نظام التعددية الدينية. وما ذكرنا سابقاً، ما هو إلا ثمرتان نستطيع أن نجنيهما من تلك الشجرة الطيبة، التي يقول عنها المولى، عز وجلّ: ﴿**أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ***﴾ (سورة إبراهيم: الآيتان ٢٤ و٢٥).

القسم السادس

التقدم

الفصل السابع والعشرون

محمد إقبال ـ مبدأ الحركة في بناء الإسلام

محمد إقبال هو شاعر وفيلسوف ومحامٍ هندي (عاش في الفترة من ١٨٧٧م وحتى ١٩٣٨م)، ويُنظَر إليه على أنه الأب الروحي لباكستان. تولى منصب رئيس حزب الرابطة الإسلامية في عام ١٩٣٠م، وقد ساعد ذلك في إطلاق حركة تهدف إلى تقسيم المستعمرات البريطانية في جنوب آسيا إلى دولتين: الغالبية المسلمة لتصبح دولة باكستان، والغالبية الهندوسية لتكون دولة الهند(١). وبقدر الأهمية التي يحظى بها محمد إقبال في تراثه السياسي، فإن مكانته لكونه «القوة المُسيِّرة للحداثة الإسلامية في جنوب آسيا» تحظى بالأهمية نفسها(٢). وقد انتقد إقبال جمود التفسيرات التقليدية للدين نقداً شديداً، ودعا إلى تجديد التأكيد على إقامة حركة للتفسير في الإسلام.

الإسلام بوصفه حركة ثقافية يرفض ما اصطلح عليه القدماء من اعتبار الكون جوهراً ثابتاً، ويصل إلى رأي يقول بأنه متحرك متغيّر. والإسلام بوصفه نظاماً دعوياً يقول بوحدة الكلمة، ويدرك قيمة الفرد، من حيث هو فرد، ويرفض اعتبار قرابة الدم أساساً لوحدة الإنسانية. فقرابة الدم أصلها مادي مرتبط بالأرض، ولا يتيسر التماس أساس نفساني بحت لوحدة الإنسانية إلا إذا أدركنا أن الحياة الإنسانية جميعاً روحية

---

(١) للاطلاع على هذا المقال ومقالات أخرى تتحدث عن فكر إقبال السياسي، انظر: C. M. Naim, editor, *Iqbal, Jinnah, and Pakistan* (Syracuse, N.Y.: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, 1979).

(٢) انظر: Mumtaz Ahmad, "Pakistan," and Hafeez Malik, "Iqbal, Muhammad," in John L. Espsito, editor, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), Volume 3, p. 296, and volume 2, pp. 221- 224.

في أصلها وفي منشإها. ومثل هذا ينشئ صنوفاً جديدة من الولاء من غير شعائر تحفظ عليها الحياة، كما أنه ييسر للإنسان أن يحرر نفسه من أسر الروابط المادية. والمسيحية التي ظهرت في الأرض في صورة نظام من الترهب، حاول قسطنطين أن يتخذ منها نظاماً لتوحيد الكلمة بين الناس، وقد حمل إخفاقها في تحقيق هذه الغاية الإمبراطور جوليان على الارتداد إلى عبادة آلهة روما القديمة؛ محاولاً أن يضع لها تأويلات فلسفية. ولقد وصف مؤرخ من مؤرخي الحضارة المحدثين حالة العالم المتمدين حوالي الزمن الذي ظهر فيه الإسلام على مسرح التاريخ، فقال:

«لقد بدا حينئذٍ أن الحضارة العظيمة التي استغرق بناؤها أربعة آلاف من السنين كانت مُشرِفة على الزوال، وأن المرجّح أن الجنس البشري كان سيعود إلى حالة الهمجية التي كانت في ظلالها، كل قبيلة وكل طائفة عدوّاً لجارتها، لا يعرفون لهم نظاماً، ولا يتبيَّنون لهم قانوناً. وكانت العقوبات القبلية القديمة قد فقدت سلطانها، فأصبحت أساليب الحكم الإمبراطورية القديمة غير صالحة للتطبيق. ثم جاءت المسيحية بعقوبات جديدة، فعملت على الفرقة والدمار بدلاً من الوحدة والنظام.

كان عصراً مفعماً بالفجائع. لقد كانت الحضارة أشبه بدوحة هائلة، كانت أوراقها قد ظللت العالم، وكانت فروعها قد حملت ثماراً ذهبية من الفن والعلم والأدب، وقد أخذت الآن تترنّح وتتمايل؛ لأن ساقها أصبحت لا تتغذى بالعصارة المتدفقة من الإخلاص والإجلال، بل وصل التعفن إلى بابها، ومزقت الحروب أوصالها، وأصبح لا يمسكها معاً إلا خيوط من عادات وقوانين قديمة قد تتقطع في أية لحظة.

أكان ثمة ثقافة عاطفية يمكن إدخالها لتجمع بين الناس مرة أخرى، وتسلكهم في وحدة، وتنقذ الحضارة من الفناء؟ إن هذه الثقافة يجب أن تكون من طراز جديد؛ لأن العقوبات والشعائر القديمة قد ماتت، وبناء غيرها من نوعها نفسه لا بد أن يكون من عمل القرون». ويستطرد الكاتب، فيقول: «إن العالم بات مفتقراً إلى ثقافة جديدة تحل محل ثقافة العرش، ونظم الوحدة التي كانت تستند إلى قرابة الدم». ثم يقول: «ومما يبعث على الدهشة أن تقوم ثقافة كهذه في جزيرة العرب في الوقت نفسه الذي اشتدت فيه الحاجة إليها». على أن هذه الظاهرة ليس فيها ما يثير العجب، فالحياة الدنيا ترى بالفطرة ما تحتاج إليه، وتحدد الوجهة التي تتجه إليها في

أوقات أزماتها. وهذا هو الذي نسميه في لغة الدين «الوحي النبوي». ولهذا كان أمراً جِدَّ طبيعي أن يشرق نور الإسلام بين قوم سذّج لا يعرفون شيئاً من ثقافات العالم القديم، وتقع بلادهم في رقعة من الأرض تلتقي فيها قارات ثلاث، وتجد الثقافة الجديدة في مبدأ «التوحيد» أساساً لوحدة العالم كله والإسلام بوصفه دستوراً سياسيّاً ليس إلا أداة عملية لجعل هذا المبدأ عاملاً حيّاً في حياة البشر العقلية والوجدانية؛ فهو يتطلب الطاعة والإخلاص لله، لا للعروش والتيجان. وإذ كانت الذات الإلهية هي الأصل الروحي الأول لكل حياة، فإخلاص الإنسان لله إنما يكون بمثابة إخلاصه لطبيعته المثالية الخاصة، والمبدأ الروحي الأول لكل حياة كما يصوره الإسلام، وهو مبدأ أبدي، يرينا الآيات الدّالة عليه في التنوع والتغير. والمجتمع الذي يقوم على تصورّ الحق على مثل هذا الوجه، لا بد له من أن يوفَّق في وجوده بين مراتب الدوام والتغير، فلا بد أن يكون له مبادئ أبدية تنظِّم حياته الجماعية وتضبط أمورها؛ وذلك لأن الأبدي الخالد يثبِّت أقدامنا في عالم التغير المستمر، ولكنّا إذا فهمنا أن المبادئ الأبدية تستبعد كل إمكان للتغيّر، وهو في نظر القرآن آية من الآيات الكبرى على الذات الإلهية، فإن هذا الفهم يجعلها تنزع إلى تثبيت ما هو، أساساً، متغير في طبيعته. وإخفاق أوروبا في علم السياسة وعلم الاجتماع مثل يوضح المبدأ الأول، وركود الإسلام في القرون الخمسة الأخيرة مثل يوضح لنا المبدأ الثاني. إذن، فما أساس الحركة في بناء الإسلام؟ إن هذا الأساس أو المبدأ هو «الاجتهاد».

والاجتهاد لغة: بذل الوسع، وهو في اصطلاح الفقهاء استعمال الرأي للوصول إلى حكم فقهي. وأصل الاجتهاد، على ما أعتقد، هو قول القرآن في آية مشهورة: ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا**﴾ (سورة العنكبوت: الآية ٦٩). ونجد تلميحاً أقوى إلى الاجتهاد في حديث للرسول المصطفى، (ﷺ)، فقد رُوي أن النبي، (ﷺ)، قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن والياً: «كيف تصنع إن عَرَضَ لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنّة رسوله. قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد برأيي».

على أن الباحث في تاريخ الإسلام يعلم تمام العلم أن التفكير التشريعي المنظم أصبح مع انتشار دولة الإسلام ضرورة لا مفر منها. ولهذا انكبّ الرعيل الأول من فقهاء الشريعة، مَن كان منهم من أصل عربي ومن كان من أصل غير عربي، على

العمل الموصول في هذا السبيل حتى انتهى ما بذلوه من جهد إلى ذلك التراث الضخم من التفكير الفقهي الذي يتمثل في المذاهب المعمول بها. وهذه المذاهب تجعل الاجتهاد على ثلاث درجات:

١- حق كامل في التشريع، وهو يكاد يكون مقصوراً على أصحاب المذاهب.

٢- حق نسبي فيه، ويمارَس في حدود مذهب معيّن.

٣- حق خاص، يتعلق بتعيين القاعدة الشرعية التي يصح تطبيقها في حالة خاصة لم يُعيِّنها أصحاب المذاهب.

وسأتناول في بحثي هذا، الكلام على النوع الأول من الاجتهاد، أي الحق الكامل في التشريع. لقد سلَّم أهل السنة بهذا النوع من الاجتهاد من ناحية إمكانه النظري، ولكنهم أنكروا دائماً تطبيقه العملي منذ أن وضعت المذاهب؛ وذلك لأن الاجتهاد الكامل أحيط بشروط يكاد يستحيل توافرها في فرد واحد.

ومثل هذا الاتجاه يبدو شديد القرابة في نظام يقوم في جوهره على الأسس التي وردت في القرآن الذي يرى أن الحياة في جوهرها متغيرة. ولهذا، لا بد لنا قبل مواصلة البحث من أن نتحرى أسباب هذا الاتجاه العقلي الذي ردَّ شريعة الإسلام إلى حالة تكاد تصل إلى الجمود. يظن بعض الكُتَّاب الأوروبيين أن طابع الجمود في القانون الإسلامي يرجع إلى أثر الأتراك. وهذا رأي سطحي في جملته وتفصيله؛ لأن مدارس الفقه الإسلامي تقررت ورسخت أقدامها قبل أن يكون للأتراك تأثير في تاريخ الإسلام بزمن طويل. والرأي عندي أن الأسباب الحقيقية كما يأتي:

١- إننا نعرف جميعاً الحركة العقلية التي ظهرت في الإسلام في صدر الدولة العباسية وما أثارته من خلافات مريرة. خذ مثلاً مسألة الخلاف الخطير بين الفريقين حول رأي أهل السنة في قدم القرآن، فقد أنكر القليلون هذا الرأي؛ لأنهم ظنوا أنه ليس إلا صورة أخرى لعقيدة المسيحيين في قدم «الكلمة».[٣] ومن ناحية أخرى، فإن أهل السنة ـ وقد أيدهم كل التأييد رجال الدولة العباسية

---

(٣) يستعمل المسيحيون لفظ «الكلمة» ترجمة للأصل اليوناني «Logos»؛ قاصدين بها الشخص الثاني في الثالوث المقدس قبل الحلول والتجسد، كما يستعملونها قاصدين بها الكتاب المقدس (مهدي علّام).

في أواخر عهدها؛ تخوفاً مما يسفر عن آراء العقليين من نتائج سياسية ـ كانوا يرون أن العقليين بإنكارهم لقدم القرآن يقوّضون دعائم الجماعة الإسلامية. خذ مثلاً النظام، فقد كان ينكر الأحاديث، وصرَّح بأن أبا هريرة لم يكن ثقة في روايته.

٢- وهكذا، فإن عدم البواعث الحقيقية للحركة العقلية من ناحية، ومغالاة بعض العقليين في أفكارهم من غير قيد، من ناحية أخرى، جعل أهل السنة يعتبرون هذه الحركة عاملاً من عوامل الانحلال، ويعدّونها خطراً على استقرار الإسلام من حيث هو دستور اجتماعي. فكان قصدهم الرئيس هو الإبقاء على الوحدة الاجتماعية الإسلامية، ولم يكن من سبيل لتحقيق ذلك إلا استخدام ما للشريعة من قوة مقيدة ملزمة، والاحتفاظ ببناء نظامهم التشريعي على أدق صورة ممكنة.

٣- ثم كانت نشأة التصوف التزهدي ونموُّه متأثراً في تطوره التدريجي بطابع غير إسلامي، وهو جانب نظري بحت، فكان مسؤولاً إلى حدٍّ كبير عن هذا الاتجاه، وقوّى في شطره الديني البحت نوعاً من التمرد على تخريجات الفقهاء المتقدمين. وخير مثال على هذا سفيان الثوري، فقد كان من أدق الفقهاء في عصره، وأوشك أن يضع مذهباً في الفقه؛ ولكن فَرْط روحانيته، وعُقْم الجدل الفقهي في عصره، جعلاه يُولِّي وجهه شطر التصوف. والتصوف في جانبه النظري الذي تطور في ما بعد كان صورة من صور التفكير الحرِّ على وفاق مع الحركة العقلية، وخلق بإصراره على التفرقة بين الظاهر والباطن نزعة من عدم اللامبالاة بكل ما يتصل بالظاهر من دون الباطن. وهذه الروح التي تتضمن الانصراف التام إلى عوالم أخرى، وهي الروح التي طُبع بها التصوف في عصوره الأخيرة، حجبت أنظار الناس عن ناحية مهمة من نواحي الإسلام بوصفه دستوراً اجتماعيّاً، كما أن إفساحه المجال لتفكير طليق في شطره النظري، قد اجتذب إليه خير العقول في الإسلام وأشربها، في النهاية، روحه. وبهذا أصبحت دولة الإسلام على وجه العموم في قبضة رجال مُقاربين (من أواسط الأذكياء). ولم يجد جمهور المسلمين من غير المفكرين من هو خير من هؤلاء ليقودهم، فرأوا أن خير ضمان لهم هو اتباع المذاهب في تسليم أعمى.

٤- وعلى رأس هذا كله، حدث تخريب بغداد ـ وهي مركز الحياة الإسلامية ـ في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي. ولقد كان تدميرها مصيبة فادحة، يصفها جميع المؤرخين الذين عاصروا غزو التتار، في خوف مهموس على مستقبل الإسلام. وكان من الطبيعي، في مثل هذا العصر من الانحلال السياسي، أن يخشى رجال الفكر من المحافظين وقوع انحلال آخر، فركزوا جهودهم كلها في أمر واحد: هو الاحتفاظ بحياة اجتماعية مطَّردة واحدة للناس جميعاً، وأبدَوا في سبيل ذلك غيرة شديدة؛ فأنكروا كل تجديد في أحكام الفقه التي وضعها الرعيل الأول من الفقهاء. وكان النظام الاجتماعي بيت القصيد في تفكيرهم. وليس من شك في أنهم كانوا على شيء من الصواب؛ لأن النظام يقاوم قوى الانحلال إلى حد ما. على أنه قد فاتهم، كما فات علماءنا المحدثين كذلك، أن مصير شعب من الشعوب لا يتوقف على النظام بقدر ما يتوقف على قيمة الأفراد وقوتهم. والجماعة التي يسودها التنظيم الزائد يتلاشى فيها الفرد من الوجود تلاشياً تامّاً؛ إذ هو يجني قطاف كل ما حوله من تفكير اجتماعي، ولكنه يفقد روحه هو. ولهذا، فإن تبجيل التاريخ الماضي تبجيلاً زائفاً، وبعثه المصطنَع ليس علاجاً لانحلال شعب من الشعوب. وقد أحسن كاتب من المحدثين تصوير ذلك، فقال: «إن حكم التاريخ هو أن الأفكار البالية لم تقُم لها قائمة أبداً بين قوم بليت على أيديهم».

وعلى هذا، فالقوّة الفعالة الوحيدة التي تقاوم قوى الانحلال في شعب من الشعوب هي تنشئة أفراد ذوي فردية قوية. ومثل هؤلاء الأفراد هم وحدهم الذين تتجلى فيهم أعماق الحياة، فهم يجهرون بمقاييس جديدة، نبدأ نرى في ضوئها أن بيئتنا ليست واجبة الحرمة في كل أمر، بل تفتقر إلى التعديل. والميل إلى المبالغة في التنظيم بإظهار احترام زائف للماضي، الأمر الذي نلاحظه عند فقهاء المسلمين في القرن الثالث عشر وما تلاه، كان مخالِفاً لروح الإسلام، ومن ثَمَّ حدث رد فعل قويّ على يد ابن تيمية؛ وهو من أعظم الكتاب همة، وأقواهم في الدعوة إلى الإسلام. ولد ابن تيمية في سنة ١٢٦٣م بعد تدمير بغداد بخمسة أعوام.

ونشأ ابن تيمية على مذهب ابن حنبل، وبما أنه أعطى نفسه حق الاجتهاد، فقد خرج بذلك على من يُحرِّمونه ويقولون بإقفال بابه، واستأنف النظر في الأصول الأولى ليصدر عنها من جديد، ونهج منهج ابن حزم ـ مؤسس مذهب الظاهرية في

الشريعة ـ في إنكار ما ذهب إليه الحنفية من تقرير الأحكام على أساس القياس والإجماع كما فهمها قدماء الأصوليين؛ لأن الإجماع في رأيه أساس كل خرافة. وليس من شك في صواب رأيه، إذا وضعنا موضع الاعتبار ما ساد عهده من انحلال خلقي، وضعف في التفكير العقلي.

وفي القرن السادس عشر الميلادي، نادى السيوطي بأن له حق الاجتهاد، وزاد على ذلك قوله بظهور إمام مصلح في مستهل كل قرن من الزمان. ولكن تعاليم ابن تيمية لقيت خير تعبير عنها في حركة مفعمة باحتمالات كثيرة قامت خلال القرن الثامن عشر الميلادي على رمال نجد التي وصفها ماكدونالد (Macdonald) بأنها «أطهر بقعة في عالم الإسلام الذي دبَّ إليه الانحلال». وهذه الحركة هي الحركة الوهابية، وهي في الحق أول نبضات الحياة في عالم الإسلام الحديث، وقد كانت هذه الحركة مصدر الإلهام بصفة مباشرة أو غير مباشرة لمعظم الحركات الكبرى الحديثة بين مسلمي آسيا وإفريقية كالحركة السنوسية، وحركة الجامعة الإسلامية(٤)، والحركة البابية(٥) التي ليست سوى صدى فارسي للإصلاح الديني العربي.

وُلد محمد بن عبد الوهاب المصلح المتطهر العظيم في سنة ١٧٠٠م، وتلقى العلم في المدينة، ثم رحل إلى ربوع فارس، ونجح آخر الأمر في إشاعة الروح التي تأججت في نفسه الحائرة، ونشرها في العالم الإسلامي كله. وكانت روحه شبيهة بروح أحد تلاميذ الغزالي ـ وهو محمد بن تومرت المصلح الديني الذي ظهر إبان انحلال الأندلس الإسلامي، فبعث فيهم روحاً جديدة. وليس يعنينا هنا من الحركة الوهابية ناحيتها السياسية التي قضَت عليها جيوش محمد علي باشا، ولكن الأمر الجوهري الذي يلاحَظ فيها هو روح التحرر الظاهرة، وإن كانت هذه الحركة في ذاتها محافظة أيضاً تتمسك بالقديم على طريقتها الخاصة. فبينما تتمرد على قَصْر حق الاجتهاد على أصحاب المذاهب، تُصِرّ، بقوّة، على القول بحق الاجتهاد، فإن نظرها

---

(٤) التي كان من روادها في العصر الحديث السيد جمال الدين الأفغاني (المترجِم).

(٥) الدعوة البابية هي دعوة ظهرت على يد الملقب بـ "الباب"، وكانت هذه الدعوة تقول إن الباب قد جاء ليُمهِّد الطريق لمن سماه «مَن يُظهره الله»، الذي ذكر أنه بمجيئه ستتحقق نبوءات الأديان السابقة (المترجِم).

إلى الماضي خلا من النقد والتمحيص خلوّاً تامّاً، وفي أمور التشريع تعتمد في الجملة على السنة النبوية.

وإذا انتقلنا إلى تركيا، فإنّا نجد أن فكرة الاجتهاد، وقد ثبتت أقدامها وبُسِطَتْ في آفاقها آراء فلسفية حديثة، كانت تفعل فعلها منذ زمان طويل في التفكير الديني والسياسي للشعب التركي. ويبدو هذا واضحاً في نظرية جديدة عن الفقه الإسلامي، قال بها حليم ثابت، وأقامها على أفكار اجتماعية عصرية. وإذا كانت نهضة الإسلام أمراً واقعاً، وأنا أعتقد أنها أمر واقع، فلا بد لنا من أن نفعل يوماً ما ما فعله الأتراك، فنعيد النظر في تراثنا العقلي. فإذا لم نستطع أن نضيف جديداً إلى التفكير الإسلامي العام، فقد نوفّق ـ عن طريق النقد المحافظ السديد ـ في كبح جماح حركة الليبرالية التي تنتشر بسرعة في العالم الإسلامي[٦].

وسأبدأ الآن في إعطائكم فكرة عن التفكير السياسي الديني في تركيا، تبين لكم كيف يتجلّى أثر الاجتهاد في التفكير والنشاط في العصر الحديث في هذه البلاد.

كان في تركيا إلى عهد غير بعيد، نوعان رئيسان من التفكير يمثلهما الحزب الوطني، وحزب الإصلاح الديني. وكان الحزب الوطني يجعل الاعتبار الأول للدولة، لا للدين. ولم يكن للدين من حيث هو دين، في نظر مفكري هذا الحزب وظيفة قائمة بذاتها، بل كانوا يرون أن الدولة هي العامل الجوهري في حياة الأمة، وأنها هي التي تشكّل جميع العوامل الأخرى في طبيعتها ووظائفها. وبهذا أنكروا رأي القدماء في وظيفة الدولة والدين، وأصرّوا على التفرقة بين السلطة المدنية والسلطة الدينية. ولا شك أن تكوين الإسلام، بوصفة نظاماً دينيّاً سياسيّاً، يجيز مثل هذا الرأي، وإن كنت أرى أنه من الخطأ أن نفترض أن فكرة الدولة أقوى، وأنها تسيطر على جميع الأفكار الأخرى التي ينطوي عليها نظام الإسلام؛ فليس في الإسلام سلطة روحية وسلطة زمنية تتمايز كل منهما على الأخرى.

وطبيعة أي عمل، مهما كان دنيويّاً في فحواه، إنما تشكلها النزعة العقلية التي

---

(٦) يجب ملاحظة أن إقبال لا يفرق بين كل من «الليبرالية» والعلمانية (المؤلف: تشارلز كروزمان).

تسيطر على القائم بهذا العمل، فما وراء العمل من تفكير لا تراه العين هو الذي يشكل آخر الأمر طبيعته. والعمل يكون دنيويّاً أو طالحاً إذا صدر بوحي من هذا المزيج، والحقيقة في نظر الاسم هي بعينها تبدو ديناً إذا نظرنا إليها من ناحية، وتبدو دولة إذا نظرنا إليها من ناحية أخرى. وليس صحيحاً أن يقال: إن الدين والدولة جانبان أو وجهان لشيء واحد، فالإسلام حقيقة مفردة لا تقبل التبديل، وهو يبدو في صورة أو أخرى بحسب اختلاف نظرك إليه. وهذا أمر بعيد الأثر، وتوضيحه توضيحاً وافياً يَزُجُّ بنا في بحث فلسفي عميق. وحسبنا أن نورد أن هذا الخطأ القديم نشأ عن تفريغ وحدة الإنسان إلى حقيقتين منفصلتين من ناحية الزمن، تتصل إحداهما بالأخرى على وجه ما، ولكنهما أساساً متضادتان، والحق هو أن المادة هي الروح مضافةً إلى الزمان المكاني. والوحدة التي نسميها الإنسان، هي جسم إذا نظرت إلى عملها بالنسبة إلى ما نسميه بالعلم الخارجي، وهي عقل أو نفس إذا نظرت إلى عملها باعتبار ما له من غاية، وإلى المثل الأعلى الذي يستهدفه هذا العمل.

وروح «التوحيد» بوصفه فكرة قابلة للتنفيذ، هو المساواة والاتحاد والحرية، والدولة في نظر الإسلام هي محاولة تُبذَل بقصد تحويل هذه المبادئ المثالية إلى قوى مكانية زمانية، وهي إلهام لتحقيق هذه المبادئ في نظام إنساني معيَّن. والدولة في الإسلام ليست ثيوقراطية، أي دينية، إلا بهذا المعنى وحده، لا بمعنى أن على رأسها خليفة الله على الأرض، يستطيع دائماً أن يستر إرادته المستبدّة وراء عصمته المزعومة. وقد غاب هذا الاعتبار المهمّ عن أنظار نقاد الإسلام، فالحقيقة القصوى في نظر القرآن روحية، ووجودها يتحقق في نشاطها الدنيوي. والروح تجد فرصها في الطبيعي والمادي والدنيوي، فكل ما هو دنيوي، إذن، هو طاهر وديني في جذور وجوده. وأعظم خدمة أدّاها التفكير العصري إلى الإسلام، بل في حقيقة الأمر إلى كل دين، هي تمحيص ما نسميه ماديّاً أو طبيعيّاً، تمحيصاً أظهر أن المادي فحسب لا يكون له حقيقة، إلى أن تكشف عن أصلها متأصلاً في ما هو روحاني، فليس ثمة دنيا دنسة. وكل هذه الكثرة من الكائنات المادية إنما هي مجال تحقق الروح وجودها فيه، فالكل أرض طَهُور. ولقد صوَّر النبي هذا المعنى أجمل تصوير بقوله: «جُعِلت لنا الأرض كلها مسجداً». فالدولة في نظر الإسلام ليست إلا محاولة لتحقيق الروحانية في بناء المجتمع الإنساني، وبهذا المعنى تكون كل دولة

ليست مؤسسة على مجرد السيادة والسلطان، بل تهدف إلى تحقيق المبادئ المثالية، دولة ثيوقراطية.

إن رجال الحزب الوطني التركي استقَوا، في الواقع، فكرة الفصل بين الدين والدولة من تاريخ النظريات السياسية الأوروبية. فالمسيحية البدائية لم تقُم كوحدة سياسية أو مدنية، وإنما كانت نظاماً من الرهبنة في عالم غير طَهُور، لا تحفل بأمور الدنيا، وتَدِين للسلطة الرومانية بالطاعة في كل أمر تقريباً. وكان من نتيجة هذا أن الدولة عندما أصبحت مسيحية، وقفت هي والكنيسة موقف التعارض بوصفهما قوتين متمايزتين شجر بينهما الخلاف على تنازع الاختصاص، ودبَّت بينهما لذلك خصومات لا حدّ لها. ومثل هذا لم يكن من الممكن أن يقع في الإسلام؛ لأن الإسلام كان من أول أمره مجتمعاً مدنيّاً عُنِي بشؤون الدنيا، وأخذ عن القرآن طائفة من المبادئ التشريعية البسيطة، كالألواح الاثني عشر في التشريع الروماني، انطوَت، كما أسفرت التجارب عن إمكانيات عظيمة للتوسع والتطور عن طريق التأويل والتفسير. وعلى هذا، فالنظرية التي تقول بقومية الدولة تجرنا إلى الخطأ، من حيث إنها تفترض ثنائية لا وجود لها في الإسلام. ومن جهة أخرى، كان حزب الإصلاح الديني، بزعامة سعيد حليم باشا، يلح في أن الوضع الأساسي في الإسلام هو تنسيق يجمع بين المثالية والواقعية، وأنه ـ بوصفه وحدة تجمع هذه الحقائق الأزلية (الحرية والمساواة والتضامن) ـ ليس له وطن معيّن ينسب إليه. يقول الصدر الأعظم: «كما أنه لا توجد رياضة إنكليزية، أو فلك ألماني، أو كيمياء فرنسية، فلا يوجد كذلك إسلام تركي أو عربي أو فارسي أو هندي. وكما أن الصبغة العالمية للحقائق العلمية تولد شتاتاً من ثقافات قومية علمية، تمثل في مجموعها المعرفة الإنسانية، فعلى النسق نفسه تعرّف حقائق الإسلام عالميّاً بأنها أنواعٌ من المثل العليا القومية والأخلاقية والاجتماعية». والثقافة العصرية القائمة، كما هي الآن على الأثرة القومية، ليست في رأي الكاتب البعيد النظر إلا صورة أخرى من صور الهمجية.

وقد نشأت عن تطور في التصنيع جاوز حدوده، وبه يُرضي الناس غرائزهم وميولهم البدائية. على أن الكاتب ينعي أن المثل الاجتماعية والأخلاقية في الإسلام بَعُدت عن الإسلام شيئاً فشيئاً، على مر الأيام بتأثير من الخلق المحلي والخرافات التي كانت سائدة قبل الإسلام، في الشعوب الإسلامية. وقد أصبحت هذه المثل

العليا الآن فارسية أو تركية أو عربية أكثر منها إسلامية، ومبدأ التوحيد الطاهر النقي كاد أن يُطبَع بطابَع من الوثنية، وضاعت الصفة العالمية العامة لمثل الإسلام الأخلاقية نتيجة لحركة القوميات المحلية. وعلى هذا، فالسبيل الوحيد أمامنا هو أن ننزع عن الإسلام هذه القشرة الجافة التي أحالت إلى الجمود نظرة إلى الحياة كانت في جوهرها دائبة الحركة والنشاط، وأن نعيد الكشف عن الحقائق الأصلية حقائق الحرية والمساواة والاتحاد، فنقيم على أساسها الأول في البساطة والعالمية، مثلنا العليا في الأخلاق والاجتماع والسياسة. هذه هي آراء الصدر الأعظم في تركيا، وترون منها أنه نهج نهجاً فكريّاً أكثر اتفاقاً مع روح الإسلام، فانتهى تقريباً إلى النتيجة التي وصل إليها الحزب الوطني، أي إلى القول بحق الاجتهاد؛ رغبة في إقامة الشريعة من جديد في ضوء الفكر والخبرة في العصر الحديث.

لننظر الآن كيف مارس المجلس الوطني الكبير حق الاجتهاد في ما يتعلق بنظام الخلافة. إن تنصيب خليفة أو إمام أمر محتوم لا غنى عنه طبقاً لرأي أهل السنة. وأول سؤال يرد في موضوع الخلافة هو: هل ينبغي أن تستند الخلافة إلى شخص مفرد؟ وقد أجاب الاجتهاد التركي عن هذا، بأن روح الإسلام تجيز إسناد الخلافة أو الإمامة إلى جماعة من الناس، وإلى مجلس منتخب. وعلى قدر ما أعلم، لم يُبدِ فقهاء الدين من المسلمين في مصر والهند حتى الآن رأيهم في هذا الموضوع. أما أنا، فأعتقد أن الرأي التركي رأي جِدُّ سليم، ولا يكاد يوجد ما يدعو إلى الجدل فيه. ونظام الحكم الجمهوري لا يتفق مع روح الإسلام فحسب، بل لقد أصبح كذلك ضروريّاً من الضروريات؛ نظراً للقوى الجديدة التي انطلقت من عقالها في العالم الإسلامي.

ولكي نفهم الرأي التركي، نسترشد برأي ابن خلدون، وهو أول مسلم كتب في فلسفة التاريخ. يذكر ابن خلدون في مقدمته المشهورة ثلاثة آراء مختلفة في موضوع الخلافة أو الإمامة الكبرى في الإسلام.

الأول يقول: إن الإمامة الكبرى نظام أوجبه الشرع، ومن ثم لا يمكن صرف النظر عنها.

الثاني يقول: إن نصب الإمام واجب بالعقل لضرورة الاجتماع.

الثالث: يذهب إلى أن تنصيب الإمام ليس واجباً، وهو قول الخوارج(٧).

ويظهر أن الترك عدلوا عن الرأي الأول إلى الرأي الثاني، أي إلى رأي المعتزلة(٨) الذين يذهبون إلى أن تنصيب الإمام أمر تدعو إليه ضرورة الاجتماع لا غير. ويدافع الترك عن رأيهم هذا، فيقولون: ينبغي أن نهتدي في تفكيرنا السياسي بتجاربنا السياسية الماضية التي تدل دلالة لا تقبل الخطأ على أن فكرة الإمامة الكبرى قد أخفقت عند تطبيقها. لقد كانت الخلافة فكرة قابلة للتنفيذ عندما كانت الإمبراطورية الإسلامية متحدة الأواصر سليمة البنيان، فلما انقسمت على نفسها وتفرقت شيعاً، تخلّفت عنها وحدات سياسية مستقلة، فأصبحت فكرة الخلافة غير ممكنة التنفيذ، وضاعت صلاحيتها لأن تكون عاملاً حيّاً في تنظيم العالم الإسلامي في العصر الحديث. وهذا الإخفاق، فضلاً عن عدم تحقيقه لأي غرض مفيد، قد أصبح حائلاً دون عودة الوحدة بين الدول الإسلامية المستقلة، فقد وقفت إيران نائية عن الترك لاختلاف عقائدها في أمر الخلافة، ونُظِرَ إلى أهل مراكش في ريبة وحذر، وتحرك في صدر بلاد العرب طموح شخصي. وكل هذا الانقسام قد دب بين الدول الإسلامية من أجل مجرد رمز على سلطان ذهب وانقضى منذ عهد بعيد. ولقد يستمر الترك في محاجَّتهم؛ قائلين: لِمَ لا نهتدي في تفكيرنا السياسي بما علّمته لنا التجارب؟ ألم يُسقِط القاضي أبو بكر الباقلاني شرط القرشية في الخلافة، نتيجة لحقائق التجارب في الحياة، أي لِما أدرك قريشاً من الاضمحلال السياسي، وما نشأ عنه من عجزها عن حكم العالم الإسلامي؟ ومنذ قرون أدلى ابن خلدون بما يقارب هذه الحجة، مع أنه كان يعتقد في وجوب اشتراط القرشية في الخليفة، فهو يقول: إنه ما دامت سلطة (عصبية) قريش قد اضمحلت، فلا معدى عن قبول أقوى رجل

---

(٧) الخوارج طائفة إسلامية ظهرت في عصر صدر الإسلام (بعد الخلاف الذي دار بين الإمام عليٍّ ومعاوية)، ويطلقون على أنفسهم «المستأصلين»؛ لأنهم صبوا انتباههم على استئصال الذنوب (المؤلف: تشارلز كروزمان).

(٨) المعتزلة طائفة ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري، وساعدت على تأسيس الفلسفة الإسلامية على مبادئ ونظريات الفلسفة الإغريقية (المؤلف: تشارلز كروزمان). غير صحيح، بل هي مدرسة كلامية (لاهوتية)، ظل أعلامها يعارضون الفلسفة الإغريقية بخلاف فلاسفة الإسلام. لكن دخلت في نظامهم الفكري قضايا المنطق الأرسطي، ثم بعض المباحث الفلسفية مثل الجوهر والعرض (المحرر).

في سلطانه (عصبيته) إماماً في الدولة التي يتمتع فيها بسلطته. وهكذا يدرك ابن خلدون منطق الحقائق القاسي، فيشير برأي قد يعتبر أول صورة داجية للإسلام الدولي الذي يلوح في أفق عصرنا هذا. هذه هي النزعة التي ينزع إليها التركي في العصر الحديث مستوحياً، على النحو الذي يفعله، حقائق التجربة، لا تفكير الفقهاء المتفلسفين الذين عاشوا وفكروا تحت أجواء من الحياة متباينة.

والرأي عندي هو أنّ هذه الحجج إذا قُدِّرت تقديراً صحيحاً، فإنها تدل على مولد مثال دولي هو ـ على الرغم من أنه جوهر الإسلام ولبّه ـ قد حجبه حتى الآن، أو بالأحرى حل محله، الفتح العربي في القرون الأولى لظهور الإسلام. ويتجلى هذا المثال الجديد على أوضح ما يكون في قصائد «ضيا» الشاعر الوطني العظيم، الذي كان لقصائده التي استلهمها من فلسفة أوغست كانت (August Comte) أثر عظيم في تشكيل الفكر التركي الحديث.

وهاكم ملخصاً لإحدى قصائده نقلتها عن الترجمة الألمانية التي قام بها الأستاذ فيشر (Fisher): «لكي يكون للإسلام وحدة سياسية قوية حقّاً، يجب أولاً أن تصبح البلاد الإسلامية دولاً مستقلة، ثم تخضع جميعاً لسلطان خليفة واحد. وهل يستطاع أمر كهذا في الوقت الحاضر؟ إن لم يكن هذا ميسوراً اليوم، فلا مفر لنا من الانتظار. وفي الوقت نفسه، يجب على الخليفة أن ينظم بيته هو، وأن يقيم القواعد لدولة عصرية صالحة، فالضعيف لا يلقى في العالم الدولي رحمة من أحد، والقوي وحده هو الذي يستحق الاحترام».

هذه السطور تدل في وضوح على اتجاه الإسلام الحديث، فكل شعب من شعوب الإسلام يجب أن يُشغَل بنفسه في الوقت الحاضر، وأن يركز اهتمامه مؤقتاً في شؤونه وحده، إلى أن تصبح شعوبه جميعاً قوية قادرة على تأليف أسرة حية من جمهوريات قوية. والوحدة الحية الحقة في نظر المفكرين القوميين ليس من اليسير تحقيقها بمجرد وجود سلطة عليا رمزية، بل تتجلى حقّاً في تعدد الوحدات الحرة المستقلة التي تقضي على ما بينها من تنافس في الجنس، وتنشئ بينها روابط من وحدة الأمل الروحاني المشترك.

ويُخيَّل إليّ أن الله جل جلاله ينير السبيل أمامنا تدريجيّاً إلى أن الإسلام ليس قومية، ولا فتحاً أو استعماراً، وإنما هو رابطة أمم تسلّم بما بينها من حدود صناعية،

وتشعر بما بينها من فوارق جنسية، قصد بها تسهيل التعارف على كل شعب، لا تقييد الأفق الاجتماعي لأعضاء هذه الرابطة. وللشاعر السابق قصيدة عنوانها «الدين والعلم»، تلقي المقطوعة الآتية منها بصيصاً آخر من الضوء على الرأي الديني العامّ الذي يتكيف اليوم في العالم الإسلامي شيئاً فشيئاً. يقول الشاعر: «من هم أول من طالع الناس بالهداية الروحانية؟ لا ريب في أنهم الأنبياء والقديسون. فلقد أخذ الدين بيد الفلسفة في كل عهد وقاد خطاها، وبنوره وحده استضاءت الأخلاق والفنون، غير أن الدين يَضعُف ويفقد حماسته الأولى، ويختفي القديسون، وتصبح الزعامة الروحية تراثاً اسميّاً يرثه فقهاء الشريعة، ونجم الهدي الذي يهتدي به فقهاء الشريعة هو السُّنَن، ويُكرِهون الدين على سلوك هذا المسلك.

أما الفلسفة فتقول: «إن النجم الذي أهتدي بنوره هو العقل، فاذهبوا أنتم إلى اليمين، وسأذهب أنا إلى الشمال». والدين والفلسفة كلاهما يدَّعي الروح، وكلاهما يجذبها إلى ناحيته. وبينما يكون هذا الصراع محتدماً، تضع التجربة حَملها، فتلد مولودها وهو العلم الواقعي، ويصبح هذا الزعيم الصغير الذي يقود العقل، فيقول: «إن سنن الأوائل هي التاريخ، والعقل هو منهج التاريخ، كلاهما يفسِّر ويؤوِّل ويرغب في بلوغ ذلك الشيء الذي لا يمكن تحديده، ولكن ما ذلك الشيء؟ أهو قلب هذبته الروح؟ وإذا كان الأمر كذلك، فاستمع إلى كلمتي النهائية: الدين هو العلم الواقعي. وهدفه هو تهذيب قلب الإنسان».

وهذه السطور الجميلة تبين كيف أجاد الشاعر في اصطناع نظرية أوغست كانت التي تقول بأن العقل الإنساني مر بأطوار ثلاثة: طور الدين، وطور الفلسفة، وطور العلم؛ لتلائم وجهة النظر الإسلامية. وما تضمنته هذه الأبيات من رأي في الدين يُعيِّن أيضاً موقف الشاعر من اللغة العربية في منهج التعليم التركي. يقول الشاعر: «إن الأرض التي يجلجل فيها صوت المؤذن للصلاة باللغة التركية، والتي يدرك فيها المصلون معنى ما يتلون في صلواتهم؛ والأرض التي يعلَّم فيها القرآن باللغة التركية؛ وحيث يفهم كل إنسان فهماً واضحاً؛ كبيراً كان أو صغيراً، أوامر الله، يا ابن تركيا هذه الأرض هي وطنك!».

وإذا كانت غاية الدين تهذيب القلب، فلا بد له من أن ينفذ إلى أعماق الروح، وهنا يرى الشاعر أن الدين لا يتيسر له النفاذ إلى أعماق النفس على خير وجه إلا

إذا صيغت أوامره وعظاته بلغتها الوطنية. ومعظم الناس في الهند سيسخطون على هذا التحول الذي تحلّ فيه التركية محل العربية.

واجتهاد هذا الشاعر تردّ عليه اعتراضات جدّية كما سيتبين في ما بعد، ولكن ينبغي أن نقرر أن الإصلاح الذي نادى به ليس من غير شبيه في تاريخ الإسلام.

فنحن نجد أن محمد بن تومرت، مهدي الأندلس الذي كان من برابرة المغرب، عندما أقام دولة الموحدين الدينية، رأى لمصلحة الأميين من البربر أن يترجم القرآن إلى لغتهم، وأن يؤذن للصلاة بها. كما حتَّم على موظفي الحكومة جميعاً أن يعرفوا لغة البربر.

ويبسط الشاعر التركي في مقطوعة أخرى رأيه في ما ينبغي أن تكون عليه المرأة، وقد دفعته حماستة إلى المساواة بين الرجل والمرأة على إعلان رغبته في إحداث تغييرات جوهرية في أحكام الأحوال الشخصية في الإسلام، وتعديل الطريقة التي تُفهَم بها هذه الأحكام وتُطبَّق في الوقت الحاضر، فيقول:

«ها هي المرأة، أو أختى، أو بنتي! هي التي توقظ أنبل العواطف في أعماق وجودي.

ها هي حبيبتي، هي شمسي، هي قمري، هي نجمي! إنها هي التي تقدّرني على فهم شعر الحياة! فكيف يمكن أن تعتبر شريعة الله المقدسة هؤلاء المخلوقات الجميلة كائنات حقيرة الشأن؟ لا بد أن يكون هناك خطأ في تفسير العلماء للقرآن.

إن الأسرة هي أساس الأمة والدولة! وما دمنا لا ندرك حقيقة شأن المرأة، فإن حياتنا القومية تظل ناقصة.

إن تنشئة الأسرة يجب أن تجري على أساس العدالة، ولهذا لا بد من مساواة المرأة بالرجل في ثلاثة أمور: في الطلاق، والانفصال، والميراث. وما دامت المرأة تُعدّ نصف الرجل في الميراث، وربعه في عدد الأزواج، فلن ترقى الأسرة، ولن ترقى البلاد. لقد فتحنا للقضاء محاكم وطنية تقضي في الحقوق الأخرى، وتركنا الأسرة في أيدي مذاهب الفقهاء. ولا أدري لماذا تخلينا عن نصرة المرأة؟

أليست المرأة تعمل في سبيل البلاد، أم يجب عليها أن تثور، وتتخذ من إبرتها سلاحاً فتاكاً تنتزع به حقوقها من بين أيدينا»؟

إن تركيا، في الحق، هي الأمة الإسلامية الوحيدة التي نفضت عن نفسها سبات العقائد الجامدة، واستيقظت من الرقاد الفكري، وهي وحدها التي نادت بحقها في الحرية العقلية، وهي وحدها التي انتقلت من العالم المثالي إلى العالم الواقعي، تلك النقلة التي تستتبع كفاحاً مريراً في ميدان العقل والأخلاق.

ولا بد أن يستحدث التشابك المتزايد في حياة فسيحة الأرجاء مفعمة بالحركة لتركيا، مواقف توحي بآراء جديدة، وتقتضي تأويلات مستحدثة للأصول والمبادئ التي ليس لها إلا قيمة نظرية بالنسبة إلى قوم لم يعرفوا لذة الانتشار الروحي قط.

وأظن أن الفيلسوف الإنكليزي هوبز (Hobbes) هو الذي لاحظ هذه الملاحظة الدقيقة، أن من تتناوبه سلسلة من الأفكار المتكررة نفسها، والشعور المتكرر نفسه لا تنتابه أفكار ولا شعور مطلقاً. وهذا هو نصيب معظم الأمم الإسلامية اليوم.

فهم يكررون القول بالقيم التي قال بها السلف بطريقة آلية، بينما يخطو التركي في سبيله لاستحداث قيم جديدة، وقد مرت عليه تجارب عظيمة كشفت له عما في خبايا نفسه، وأخذت الحياة عنده تتحرك وتتغير، وتنمو، وتلد رغبات جديدة، وتخلق مصاعب لا عهد له بها، وتوحي له بتأويلات جديدة. والسؤال الذي يواجهه التركي اليوم، والذي يرجّح أن يواجه الأمم الإسلامية الأخرى في القريب العاجل، هو ما إذا كانت الشريعة الإسلامية قابلة للتطور. وهو سؤال تحتاج الإجابة عنه إلى جهد عقلي عظيم، ومن المؤكد أن يكون الجواب عنه بالإيجاب، على شرط أن يواجهه العالم الإسلامي بالروح التي كان يواجه بها عمر مشكلات الدين. فهو أول عقل ممحِّص مستقل في الإسلام، وكان له من الشجاعة الأدبية ما جعله يقول في اللحظات الأخيرة من حياة النبي «حسبنا كتاب الله».

إننا نرحب من أعماق قلوبنا بتحرير الفكر في الإسلام الحديث، ولكن ينبغي لنا أن نقرر أيضاً أن لحظة ظهور الأفكار الحرة في الإسلام هي أدق اللحظات في تاريخه. فحرية الفكر من شأنها أن تنزع إلى أن تكون من عوامل الانحلال، وفكرة القومية الجنسية التي يبدو أنها تعمل في الإسلام العصري أقوى مما عُرِف عنها من قبل، قد ينتهي أمرها إلى القضاء على النظرة الإنسانية العامة الشاملة، التي تشرّبتها نفوس المسلمين من دين الإسلام. أضف إلى هذا أن زعماء الإصلاح في الدين والسياسة قد يُجاوِزون في تحمّسهم لتحرير الفكر الحدود الصحيحة للإصلاح إذا

انعدم ما يكبح جماح حميتهم الفتية. ونحن نمرّ الآن بعهد شبيه بعهد ثورة الإصلاح البروتستانتي في أوروبا، فينبغي ألا يضيع سدى ما تعلمناه من قيام حركة لوثر ونتائجها. فدرس التاريخ بتعمّق وعناية، يُظهِر لنا أن حركة الإصلاح كانت سياسية في جوهرها، وأن نتيجتها الخالصة في أوروبا أسفرت عن إحلال تدريجي لنظم أخلاقية قومية محل الأخلاق المسيحية العالمية. ولقد رأينا بأعيننا ما أسفر عنه هذا الاتجاه في الحرب العالمية الأوروبية (الأولى) التي عجزت عن التوفيق بين المذهبين الأخلاقيين المتضادَّين، بل جعلت الموقف الأوروبي أكثر شناعة مما كان عليه قبل. والواجب على قادة الرأي في العالم الإسلامي اليوم، هو أن يفهموا المعنى الحقيقي لما حدث في أوروبا، وأن يسيروا قُدماً نحو غايات الإسلام ومراميه، مع ضبط النفس، والبصيرة الثاقبة.

لقد قدمت إليكم لمحة عن تاريخ الاجتهاد في الإسلام في عصرنا الحديث، وعن آثاره. وأنتقل الآن إلى النظر في ما إذا كان تاريخ الشريعة الإسلامية وبناؤها يتبيَّن منهما إمكان تفسير أصول الشريعة ومبادئها تفسيراً جديداً. وبعبارة أخرى: الموضوع الذي أود أن أثير البحث فيه هو:

هل شريعة الإسلام قابلة للتطور؟ ولقد سأل هورتن (Horten)، أستاذ فقه اللغات الساميّة بجامعة بون، السؤال نفسه، بصدد الكلام عن الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، واستعرض آثار مفكري الإسلام في ميدان التفكير الديني البحت، ثم قرر أن تاريخ الإسلام قد يوصف بحق أنه تفاعل تدريجي بين قوتين متمايزتين، وتناسق بينهما، وتمازج بينهما، تغلغلت به كل قوة في الأخرى، وهاتان القوتان هما عنصر الثقافة والمعرفة الآريتين من ناحية، ودين سامٍ من ناحية أخرى. ولقد وفَّق المسلم دائماً بين رأيه الديني وبين مبادئ الثقافة التي استقاها من الأمم المحيطة به. ويقول هورتن: «لقد ظهر في الإسلام ما بين سنة ٨٠٠م وسنة ١١٠٠م ما لا يقلّ عن مائة فرقة من الفرق الدينية، وهو أمر قاطع في دلالته على مرونة التفكير الإسلامي، كما يدل على ما بذله مفكرونا الأوائل من نشاط موصول». وفي ضوء ما تكشَّف له في درسه العميق للأدب والتفكير الإسلاميين، لم يجد هذا المستشرق المعاصر مندوحة عن أن يقول: «إن روح الإسلام رحبة فسيحة بحيث إنها لا تكاد تعرف الحدود، وقد تمثلت كل ما أمكنها الحصول عليه من أفكار الأمم المجاورة، في ما عدا الأفكار الملحدة، ثم أضفت عليها طابع تطورها الخاص».

بل إن روح التمثيل في الإسلام لأقوى ظهوراً في ميدان القانون. يقول الأستاذ هرجرونيه العالم الهولندي الذي عكف على دراسة الإسلام: «عندما نقرأ تاريخ تطور الشريعة المحمدية، نجد من ناحية أن الفقهاء في كل جيل يُجرِّح بعضهم بعضاً في أبسط الأمور، إلى حد أنهم يترامَون بالزندقة. ومن ناحية أخرى، نجد هؤلاء الفقهاء أنفسهم، بما لهم من وحدة في القصد فائقة، يحاولون التوفيق في ما بين السلف من خلافات شبيهة بما بينهم هم من خلاف. وهذه الآراء التي ينطق بها علماء أوروبا المحدثون، تبيّن لنا في جلاء ووضوح، أنه عندما تعود للمسلمين حياة جديدة، فإن حرية الفكر الكامنة في الروح الإسلامية لا بد أن تبرز نفسها إلى الوجود، على الرغم من تزمت الفقهاء.

ولا ريب عندي في أن التعمق في درس كتب الفقه والتشريع الهائلة العدد، لا بد من أن يجعل الناقد بمنجاة من الرأي السطحي الذي يقول بأن شريعة الإسلام شريعة جامدة غير قابلة للتطور. ومن سوء الحظ أن جمهور المسلمين المتمسكين بالقديم في بلدنا هذا، لم يستكملوا الأهبة بعد لدرس الفقه دراسة نقدية. ومن المرجح أن مثل هذه الدراسة، إذا حدثت، تسيء إلى معظم الناس، وتثير خلافات مذهبية، على أنني سأغامر بإبداء بعض الملاحظات عن النقطة التي نبحثها الآن:

فأولاً: ينبغي أن نذكر أنه منذ ظهور الإسلام إلى قيام الدولة العباسية تقريباً لم يكن قد دُوِّن من شرائع الإسلام سوى القرآن.

ثانياً: مما هو جدير بالملاحظة أنه منذ حوالى منتصف القرن الأول إلى أوائل القرن الرابع الهجري، ظهر ما لا يقل عن تسع عشرة مدرسة من مدارس الفقه والرأي الشرعي في الإسلام. وهذه الحقيقة وحدها كافية في بيان مقدار ما بذل فقهاؤنا المتقدمون من جهد موصول لمواجهة ما تستلزمه حضارة نامية. وكان لا بد لهؤلاء الأصوليين مع امتداد الفتح، وما نشأ عنه من اتساع نظرة الإسلام، من أن يصطنعوا رأياً في الأمور أكثر رحابة، وأن يدرسوا الظروف المحلية للحياة والعادات للشعوب الجديدة التي دخلت في حظيرة الإسلام. والدرس الدقيق لمدارس الرأي الفقهي على اختلافها، في ضوء التاريخ السياسي والاجتماعي المعاصر، يبين أن المُشرِّعين تحوَّلوا شيئاً فشيئاً عن طريق الاستنباط في تأويلاتهم، إلى طريقة الاستقراء.

ثالثاً: عندما ندرس أصول الفقه الإسلامي الأربعة المتفق عليها، وما ثار حولها من خلاف، فإن ذلك الجمود المزعوم عن مذاهبنا المعترف بها يتبخر، ويبدو للعيان إمكان حدوث تطور جديد. فلنأخذ الآن في مناقشة هذه الأصول:

(أ) القرآن

إن القرآن هو الأصل الأول للشريعة الإسلامية. على أن القرآن ليس مدوَّنة في القانون، فغرضه الرئيس، كما قلت من قبل، هو أن يبعث في نفس الإنسان أسمى مراتب الشعور بما بينه وبين الله، وبينه وبين الكون من صلات. وليس من شك في أن القرآن يقرر بعض المبادئ والأحكام العامة في التشريع، وبخاصة في ما يتعلق بنظام الأسرة، التي هي الركن الركين للحياة الاجتماعية، ولكن لِمَ كانت هذه القواعد جزءاً من تنزيل، منتهى غايته أن يحقق للإنسان حياة سامية رفيعة؟

إننا نعرف الجواب عن هذا السؤال من تاريخ المسيحية، فقد ظهرت المسيحية بمثابة رد فعل قوي لروح التشريع المتجلية في اليهودية. ولا شك في أن المسيحية عندما رسمت مثلاً أعلى لحياة أخرى نجحت في تهذيب الحياة وطبعها بالطابع الروحي، ولكنها قصرت همها على حياة الفرد، فأصبحت عاجزة عن إدراك ما للعلاقات الإنسانية الاجتماعية المتشابكة من قيمة روحية. يقول ناومان (Naumann) في كتابه **بحوث الدين** *Briefe ubet Religion*: «إن المسيحية البدائية لم تجعل قيمة ما لحفظ كيان الدولة، ولم تحفل بالتشريع والتنظيم والإنتاج، بل إنها لم تفكر في أحوال المجتمع الإنساني قط». ثم يختم ناومان كلامه بقوله: «ومن ثم، فإما أن نتجه إلى أن نكون من غير حكومة، فنلقي بأنفسنا بين براثن الفوضى متعمّدين، وإما أن نقرر أن تكون لنا عقيدة سياسية إلى جانب عقيدتنا الدينية».

أما القرآن فيرى وجوب الجمع بين الدين والدولة، بين الأخلاق والسياسة في تنزيل واحد، كما فعله ـ إلى حد كبير ـ أفلاطون في كتاب **الجمهورية**.

على أن الأمر الجدير بالملاحظة في هذا الصدد هو أن القرآن يعتبر الكون متغيراً، وقد أَفَضْتُ في الكلام على أصل الرأي وتطوره.

ومن الجلي الواضح أن كتاب الإسلام المقدّس، بما له من هذه النظرة، لا يمكن أن يكون خصماً لفكرة التطور، على أنه ينبغي ألا ننسى أن الوجود ليس تغيراً

صرفاً فحسب، ولكنه ينطوي أيضاً على عناصر تنزع إلى الإبقاء على القديم، فالإنسان في الوقت الذي يستمتع فيه بنشاطه الخالق، ويركز جهوده باستمرار في كشف مسالك لحياة جديدة، يُحِسُّ بالقلق عندما ينكشف له ما في ذات نفسه، ولا مفرّ له في خطوة إلى الأمام، من أن يُرجِع البصر إلى ماضيه وهو يواجه نماءه الروحي في شيء من الخوف. وروح الإنسان يعوقها في سيرها قُدُماً قوى يظهر أنها تعمل في الاتجاه المضاد، وما هذا إلا ضرب من القول بأن الحياة تتحرك، وهي تحمل على عاتقها أثقال ماضيها، وأنه في أي تغير اجتماعي لا يمكن أن يغيب عن النظر ما لقوى التمسك بالقديم من قيمة وعمل.

وبهذه النظرية الجوهرية في التعاليم الأساسية للقرآن، ينبغي للمذهب العقلي الحديث أن يتناول البحث في نظمنا القائمة، فليس في استطاعة أمة أن تتنكر لماضيها تنكراً تامّاً؛ لأن الماضي هو الذي كيَّف شخصيتها الحاضرة. وفي ما يتعلق بمجتمع كالمجتمع الإسلامي، تصبح إعادة النظر في النظم القديمة أكثر دقة وحرية، كما تصبح التبعات التي يضطلع بها المصلح موجِبة عليه أن ينظر إلى الأمور نظرة جدية، وأن يزن ما لها من خطر. فالإسلام في طبيعته دين غير إقليمي، وغايته أن يقيم للإنسانية جمعاء مثالاً للألفة والانسجام باجتذاب معتنقيه المنتسبين إلى أجناس متنافرة، ثم تحويل هذه المجموعة الذرية إلى أمة لها شعور بذاتها وكيانها الخاص. ولم يكن تحقيق هذا عملاً سهلاً، ولكن الإسلام بما له من نظم رُسِمت على خير وجه، وُفِّق، إلى حد كبير جدّاً، إلى خلق ما يشبه إرادة عامة وضميراً جماعيّاً في هذه الأوفاض من الأجناس؛ بل إن ثبات العرف الذي ليس له خطر اجتماعي، كالعرف المتعلق بالأكل والشرب والطهارة أو النجاسة، يكون له في تطور مجتمع كهذا قيمة حيوية خاصة، من حيث إن من شأنه أن يجعل للمجتمع حياة نفسية مميزة له، ذلك أنه يكفل لأفراده الانسجام والوحدة في الظاهر والباطن؛ مما يقاوم عوامل الفرقة وعدم الانسجام التي تكمن دائماً في الجماعات المؤلفة من أوفاض وشعوب مختلفة. فينبغي على من يتصدى لنقد هذه النظم أن يسعى قبل أن يضطلع بمعالجتها إلى فهم مرامي التجربة الاجتماعية التي ينطوي عليها الإسلام فهماً واضحاً سليماً، فعليه أن ينظر إليها، لا من حيث ما لها من منافع بالنسبة إلى قوم أو مضار إلى غيرهم، ولكن من حيث قصدها الأكبر الذي يسري شيئاً فشيئاً في الحياة الإنسانية عامة.

ولنعُد الآن إلى أسس المبادئ التشريعية في القرآن. ومن الواضح تمام الوضوح أن هذه المبادئ الرحبة الواسعة ـ أبعد ما تكون عن سد الطريق على التفكير الإنساني والنشاط التشريعي ـ تعمل في حقيقة الأمر كمنبِّه للفكر الإنساني. ولقد كان جُلُّ اعتماد الرعيل الأول من فقهائنا على هذه الأسس التي جاء بها القرآن، فاستنبطوا منها عدداً من النظم التشريعية. ودارس التاريخ الإسلامي يعلم تمام العلم أن ما يقرب من نصف انتصارات الإسلام بوصفه قوة اجتماعية وسياسية إنما كان الفضل فيه لما تحلّى به هؤلاء الفقهاء من عمق ودقة في التشريع. يقول فون كريمر (Von Kremer): في ما عدا الرومان، لا تستطيع أمة سوى العرب أن تصف نظامها التشريعي بأنه وضع في دقة وعناية. على أن هذه المذاهب مع إحاطتها وشمولها ليست إلا تفسيرات فردية، وهي بوصفها هذا، لا تستطيع الزعم بأنها القول الفصل. وعلماء الإسلام ـ في ما أعلم ـ يقولون بتقليد مذاهب الفقه المشهورة، وإن كانوا لم يجدوا قط أن من الممكن، من الوجهة النظرية، إنكار حق الاجتهاد المطلق. ولقد بيَّنت من قبل الأسباب التي أدت، في رأيي، إلى نزوع العلماء هذا المنزع. ولكن بما أن الأحوال قد تغيّرت، والعالم الإسلامي يتأثر اليوم بما يواجهه من قوى جديدة أطلقها من عقالها تطور الفكر الإنساني تطوراً عظيماً في جميع مناحيه، فإني لا أرى موجِباً لاستمرار التمسك بهذا الرأي. وهل ادعى أصحاب مذاهبنا الفقهية أنفسهم أن تفسيرهم للأمور، واستنباطهم للأحكام هو آخر كلمة تقال فيها؟ إنهم لم يزعموا هذا أبداً، والرأي عندي هو أن ما ينادي به الجيل الحاضر من أحرار الفكر في الإسلام من تفسير أصول المبادئ التشريعية تفسيراً جديداً في ضوء تجاربهم، وعلى هدي ما تقلب على حياة العصر من أحوال متغايرة، هو رأي له ما يُسوِّغه كل التسويغ.

كما أن حكم القرآن على الوجود بأنه خلق يزداد ويترقى بالتدريج، يقتضي أن يكون لكل جيل الحق في أن يهتدي بما ورثه من آثار أسلافه، من غير أن يعوقه ذلك التراث في تفكيره وحكمه وحل مشكلاته الخاصة.

لعل أحدكم يذكّرني الآن بالشاعر التركي ضياء الذي ذكرت لكم بعض قصائده منذ لحظة؛ سائلاً:

هل المساواة التي ينادي بها الشاعر بين الرجل والمرأة، أي المساواة في الطلاق والانفصال والمواريث، من الأمور الممكنة في نظر الشريعة المحمدية؟

إنني لا أعلم إذا كانت نهضة المرأة في تركيا قد أوجدت مطالب لا يمكن إجابتها من غير تأويل المبادئ الأساسية تأويلاً جديداً. أما في بلاد البنجاب، فكلنا يعرف أن بعض المسلمات أردن أحياناً أن يتخلصن من أزواج غير مرغوب فيهم، فاضطررن إلى الارتداد عن دينهن، وما من أمر أبعد من هذا عن روح دين يدعو إليه الناس كافة.

يقول الإمام الشاطبي فقيه الأندلس في كتاب **الموافقات**: إن الإسلام يحرص على حفظ خمسة أشياء هي: الدين والنفس والعقل والمال والنسل. وإني لأتساءل: هل تطبيق القاعدة الخاصة بالردة كما جاءت في كتاب **الهداية** يصلح لحماية مصالح الدين في هذا البلد؟ ونظراً لأن مسلمي الهند مُغرِقون في محافظتهم على القديم، فإن قضاة الهند لا يستطيعون إلا التمسك بما يسمى بالحقوق المعتبرة في المذاهب الأربعة. وقد أدى هذا إلى أنه بينما الناس يتحركون إلى الأمام، يظل القانون جامداً راكداً.

أما في ما يتعلق بما ينادي به الشاعر التركي، فإني أخشى أنه يبدو قليل العلم بقانون الأسرة في الإسلام، كما يظهر أنه لا يفهم المعنى الاقتصادي لقاعدة التوريث كما جاءت في القرآن، فالزواج في اعتبار الشريعة المحمدية عقد مدني، وللمرأة أن تشترط عند الزواج أن تكون العصمة بيدها، فيكتمل لها بهذا حق المساواة في الطلاق. والإصلاح الذي يقترحه الشاعر لنظام التوريث يقوم على فهم خاطئ. وينبغي ألا يُستنتَج من اختلاف الأنصباء الشرعية أن القاعدة تفترض تفوّق الرجل على المرأة، فمثل هذا الافتراض يكون منافياً لروح الإسلام؛ إذ يقول القرآن: ﴿**ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف**﴾ (سورة البقرة: الآية ٢٢٨).

والذي يُعيِّن نصيب الابنة ليس أي نقص فيها، وإنما يتعيّن تبعاً لما لها من فرص اقتصادية، ومن مكان في بناء مجتمع هي جزء لا يتجزأ منه، ذلك أن قاعدة التوريث، كما يراها الشاعر، ينبغي ألا يُنظَر إليها باعتبارها أمراً قائماً بذاته منقولاً عن غيره من عوامل توزيع الثروة، وإنما ينبغي أن يُنظَر إليها باعتبارها عاملاً من عوامل أخرى تعمل كلها لتحقيق غاية واحدة. وبينما البنت، على حسب الشريعة المحمدية، تعتبر مالكة ملكاً حرّاً لما تُعطاه عند عقد الزواج من أبيها أو زوجها على سواء، وبينما هي، زيادة على ذلك، تملك تمام التملك صداقها (ما يُعجَّل منه وما يُؤجَّل)

طبقاً لمشيئتها هي، ولها أن تضع يدها على ملك زوجها كله إلى أن تستوفي صداقها؛ فإن عبء الإنفاق على معيشتها في حياتها كلها يقع على كاهل زوجها. وأنت إذا حكمت على صلاحية نظام التوريث في ضوء هذه الاعتبارات، فإنك لن تجد فرقاً مهمّاً في المركز الاقتصادي للأبناء والبنات. وإن هذا التفاوت الظاهري في الأنصباء الشرعية هو الذي يكفل به الشرع تحقيق المساواة التي يطالب بها الشاعر التركي.

والحقيقة هي أن المبادئ التي قام عليها نظام التوريث في القرآن، ذلك الفرع من التشريع الإسلامي، الذي يصفه فون كريمر بأنه بالغ الحد في أصالته وابتكاره، لم تلقَ بعد من مُشرِّعي الإسلام ما تستحقه من عناية. فالمجتمع العصري بما فيه من كفاح مرير بين الطبقات يجب أن يحملنا على التفكير. ولو أننا درسنا شريعتنا بالنسبة إلى الانقلاب المنتظر في الحياة الاقتصادية الحديثة، فإن من المرجح أن نكشف في أصول التشريع عن نواحٍ جديدة لم تُكشف لنا بعد؛ مما يمكننا أن نطبقه بإيمان متجدد بحكمة هذه المبادئ.

(ب) الحديث

إن أحاديث الرسول المصطفى هي الأصل الثاني العظيم للشريعة المحمدية. ولقد احتدم الجدل حولها في الماضي والحاضر على سواء، ومن بين من تعرضوا لها بالنقد من الكتاب المحدثين الأستاذ غولدزيهر (Goldzieher)، فقد أخضعها للفحص الدقيق في ضوء القوانين المستحدثة في النقد التاريخي، وانتهى من بحثه هذا إلى أن الأحاديث في جملتها لا يوثق بصحتها. وتعرض للحديث نفسه كاتب أوروبي آخر، فبعد أن محَّص مناهج المسلمين في تحقيق صحة الحديث، وأشار إلى إمكان وقوع الخطأ من الناحية النظرية، انتهى إلى تقرير ما يأتي:

ويجب أن يقال في ختام البحث: إن الاعتبارات السابقة تمثل احتمالات نظرية لا غير. أما إلى أي حدٍّ أصبحت هذه الاحتمالات حقيقة واقعة، فتلك مسألة تتعلق، على الأكثر، بمقدار ما أتاحته الظروف الواقعة من بواعث لاستخدام هذه الاحتمالات. ولا شك في أن هذه البواعث كانت قليلة نسبيّاً، وأنها لم تؤثر إلا في شطر صغير من السنّة كلها. وعلى هذا يمكن أن يقال: إن الجانب الأكبر من كتب

السنة التي يعتبرها المسلمون صحيحة، هي سجلّ صادق يصوّر ظهور الإسلام ونموّه في أول عهده.

على أن البحث الذي يعنينا هنا يقتضي أن نُفرِّق بين الأحاديث التي تتضمن أحكاماً تشريعية، والأحاديث التي ليس لها طابع تشريعي، وفي ما يتعلق بالنوع الأول ينشأ سؤال بالغ الأهمية، هو مدى ما يتضمنه من عادات كانت للعرب قبل الإسلام، فتركها الإسلام من دون تغيير، وأخرى أدخل فيها النبي، (ﷺ)، تعديلاً. وليست هذه التفرقة من الأمور السهلة، وذلك لأن المؤلفين المتقدمين لا يشيرون دواماً إلى عرف الجاهلية وعاداتها. وليس من الممكن كذلك أن نتبين أن ما أبقى عليه الإسلام من هذه العادات بقبول النبي، (ﷺ) لها، تصريحاً أو ضمناً، قد أريد بها أن تكون ذات صفة عامة في تطبيقها. ولقد ناقش شاه وليّ الله هذا الأمر مناقشة تنير لنا السبيل. وخلاصة رأيه، هي أن طريقة الأنبياء في التعليم تنهج منهجاً من شأنه، بصفة عامة، أن القانون الذي يأتي به نبي يلاحظ ملاحظة خاصة العادات والأحوال والخصائص المميزة للناس الذين بُعث إليهم على سبيل التخصيص. أما النبي الذي يستهدف مبادئ عامة شاملة، فإنه لا يستطيع أن يبلغ مبادئ مختلفة إلى الشعوب المختلفة، ولا أن يترك لهذه الشعوب أن يضع كل منهم قواعد السلوك الخاصة به. والطريقة التي يتبعها النبي هي أن يعلم أمة معيّنة ويتخذ منها نواة لبناء شريعة عالمية، وهو في هذه الحالة يؤكد المبادئ التي تنهض عليها الحياة الاجتماعية للبشر جميعاً، ويطبقها على حالات واقعية، في ضوء العادات المميزة للأمة التي هو فيها. وأحكام الشريعة الناتجة عن هذا التطبيق (كالأحكام الخاصة بعقوبات الجرائم) هي أحكام يمكن أن يقال: إنها تخص هذه الأمة. ولـمّا كانت هذه الأحكام ليست مقصودة لذاتها، فلا يمكن أن تُفرَض بحَرْفيتها على الأجيال المقبلة. ولعل هذا هو السبب في أن أبا حنيفة، وكان نافذ البصيرة بما للإسلام من صفته العالمية، لـمّا يكد يعتمد على هذه الأحاديث. وإدخال أبي حنيفة لمبدأ «الاستحسان» في الفقه ـ والاستحسان يقتضي الدرس الدقيق للأحوال الواقعة، في التفكير القانوني ـ يلقي ضوءاً آخر على البواعث التي كيَّفت موقفه من مصادر التشريع المحمدي. وقد قيل: إن أبا حنيفة لم يعتمد على الأحاديث في أحكامه؛ لأنه لم يكن في أيامه مجموعات منظمة للأحاديث. وهذا غير صحيح؛ لأن مجموعات عبد الملك والزهري جُمِعت قبل وفاة أبي حنيفة بما لا يقل عن ثلاثين عاماً. حتى إذا فرضنا أن هذه المجموعات لم تصل إلى يده

إطلاقاً، أو أنها لم تشتمل على أحاديث تتعلق بالأحكام الشرعية، فقد كان من السهل على أبي حنيفة أن يجمع الأحاديث بنفسه، لو أنه رأى ضرورة لذلك، كما فعل مالك وأحمد بن حنبل من بعده. وعلى هذا، فموقف أبي حنيفة، على الجملة، من الأحاديث التي تشتمل على أحكام تشريعية بحتة هو، في نظري، موقف جِدُّ سليم. وإذا رأى أصحاب النزعة الحرة في التفكير العصري أنه من الأسلم ألا تُتَّخَذ هذه الأحاديث من غير أدنى تفريق بينها أساساً للتقنين، فإنهم يكونون بذلك قد نهجوا منهج رجل من أعظم رجال التشريع بين أهل السنة.

على أنه لا يمكن أن ينكَر أن رجال الحديث قد أدَّوا أجَلَّ خدمة للشريعة الإسلامية بنزوعهم عن التفكير النظري المجرد، إلى مراعاة ما للأحوال الواقعة من شأن. ولو أننا واصلنا دراسة ما كُتِب عن الحديث، وعُنينا بتقصي ما تدل عليه الآثار من الروح التي كان يفسر النبي، (ﷺ)، بها رسالته، فقد تتجلى هذه الدراسة عن فائدة كبرى في فهم قيم الحياة في مبادئ التشريع التي صرَّح بها القرآن. وهذا الفهم وحده هو الذي يعنينا عندما نحاول تأويل أصول التشريع تأويلاً جديداً.

(ج) الإجماع

والأصل الثالث من أصول التشريع الإسلامي هو الإجماع، والإجماع، في رأيي، قد يكون أهم الأفكار التشريعية في الإسلام. على أنه من الغريب أن هذه الفكرة المهمة ـ في حين أن الخلاف اشتد بشأنها في صدر الإسلام، وأثارت الكثير من الجدل العلمي ـ ظلت تقريباً مجرد فكرة لا غير، وقلّما اتخذت شكل نظام دائر في بلد من بلاد الإسلام.

ولعل تحوّل الإجماع إلى نظام تشريعي ثابت، كان يتعارض مع المصالح السياسية للحكم المطلق الذي نشأ في الإسلام بعد عهد الخليفة الرابع مباشرة. وأحسب أن خلفاء بني أمية وبني العباس رأوا أن مصلحتهم تتحقق بتفويض الاجتهاد إلى أفراد من المجتهدين، أكثر مما تتحقق بتشجيع تأليف جماعة دائمة من المجتهدين، ربما تصبح صعبة المراس عليهم.

على أنه مما يبعث على الارتياح التام أن نجد أن ضغط العوامل العالمية الجديدة، وتجارب الشعوب الأوروبية في السياسة قد جعلت تفكير المسلمين في

العصر الحديث يتأثر بما لفكرة الإجماع من قيمة، وما تنطوي عليه من إمكانيات.

إن نمو الروح الجمهورية في البلاد الإسلامية، وقيام جمعيات تشريعية فيها بالتدريج، خطوة عظيمة في سبيل التقدم. ولـمّا كانت الفرق المتعارضة تكثر وتزداد، مما جعل انتقال حق الاجتهاد من أفراد يمثلون المذاهب، إلى هيئة تشريعية إسلامية، هو الشكل الوحيد الذي يمكن أن يتخذه الإجماع في الأزمنة الحديثة، فإن هذا الانتقال يكفل للمناقشات التشريعية الإفادة من آراء قوم من غير رجال الدين، ممن يكون لهم بصر نافذ في شؤون الحياة. وبهذه الطريقة وحدها، يتسنى لنا أن نبعث القوة والنشاط في ما خيَّم على نظمنا التشريعية من سبات، ونسير بها في طريق التطور. على أننا نرجِّح أن تقوم الصعاب في سبيل ذلك في الهند؛ لأنه من المشكوك فيه أن تستطيع هيئة تشريعية غير مسلمة أن تمارس حق الاجتهاد.

وهناك سؤال أو سؤالان عن الإجماع لا بد من إيرادهما والإجابة عنهما.

الأول هو: هل يصح للإجماع أن ينسخ القرآن؟

ليست هناك من ضرورة لتوجيه سؤال كهذا في حضرة جمهور من المسلمين، ولكني أرى لزاماً عليَّ أن أفعل ذلك؛ لأن كاتباً من كتاب الغرب أورد عبارة مضلِّلة جدّاً في كتاب له اسمه **النظريات المالية الإسلامية** *Mohammedan theories of finance* نشرته جامعة كولومبيا[٩]. يقول المؤلف، من غير أن يدعم قوله باقتباس أي مرجع: «إن بعض كُتَّاب الحنفية والمعتزلة يرَون أن الإجماع يجوز له أن ينسخ القرآن، ولسنا نجد في مؤلفات المسلمين عن التشريع أدنى مسوِّغ لمثل هذا الحكم؛ بل إن حديث الرسول نفسه لا يمكن أن يكون له أثر في نسخ القرآن».

والظاهر أن المؤلف ضلَّله استعمال لفظ «نسخ» في مصنَّفات فقهائنا المتقدمين الذين لم يقصدوا، كما بيَّن الإمام الشاطبي في كتاب **الموافقات** ج٣، ص ٦٥، من لفظ «النسخ» في بحوث عن إجماع الصحابة، إلا جواز التعميم أو التقييد في تطبيق

---

(٩) هذا الناقد الغربي قد أشرنا إليه سابقاً، ويدعى نيكولاس برودرومو أغنايدس (N. P. Aghnides).

قاعدة قانونية قرآنية[10]، لا حق إبطالها أو نسخها بقاعدة قانونية أخرى، بل إنه في ممارسة هذا الحق تنصّ النظرية القانونية، كما يُحدِّثنا الآمدي[11]، على أن الصحابة لا بد أن يكون بين أيديهم حكم شرعي يجيز لهم مثل هذا التعبير أو التعميم.

والسؤال الثاني هو: هَبْ أن إجماع الصحابة قد انعقد على أمر ما: أيكون إجماعهم هذا ملزِماً للأجيال التي تأتي بعدهم؟

لقد أفاض الشوكاني في مناقشة هذا الأمر، وأورد آراء فقهاء المذاهب المختلفة. وأعتقد أنه يجب أن نفرق هنا بين إجماع يتعلق بواقعة من الوقائع وإجماع يتعلق بحكم شرعي، أي نقطة قانونية. ففي الحالة الأولى، كما حدث مثلاً عندما نشأ البحث في كون السورتين القصيرتين المعروفتين باسم «المعوذتين» تكوِّنان جزءاً من القرآن أم لا، وانعدم إجماع الصحابة على أنهما جزء من القرآن، نكون ملزَمين بإجماعهم هذا؛ لأن من البيِّن أن الصحابة وحدهم كانوا بحيث يعرفون حقيقة الأمر.

أما الإجماع الخاص بتقرير قاعدة شرعية، فإن الأمر فيه لا يعدو أن يكون موضوع تأويل. وإني لأجرؤ على القول، معتمداً على رأي الكرخي، بأن الأجيال اللاحقة ليست ملزَمة بإجماع الصحابة. يقول الكرخي: «إن سُنَّة الصحابة تكون ملزِمة في الأمور التي لا يجلوها القياس، وليست كذلك في ما يمكن أن يتقرر بالقياس».

وهناك سؤال آخر قد يوجَّه عن النشاط التشريعي لهيئة مسلمة عصرية لا بد أن تتألف، في الوقت الحاضر على الأقل، من رجال ليست لهم دراية بدقائق التشريع الإسلامي. ومثل هذه الهيئة قد تخطئ في تفسير الشريعة خطأً فاحشاً، فكيف نستطيع أن نتجنب إمكان الخطأ في التأويل، أو أن نَحُدَّ منه على الأقل؟ لقد نصَّ الدستور الإيراني الصادر في سنة ١٩٠٦م على تأليف لجنة دينية مستقلة من علماء «خبيرين بأمور الدنيا»، ومنح هذه اللجنة سلطة الرقابة على ما يسنه المجلس من تشريعات. وهذا التدبير، الذي أراه خطراً، ربما كان ضروريّاً بالنسبة إلى النظرية الدستورية الإيرانية.

---

(١٠) انظر كتاب **الموافقات** للإمام الشاطبي، المجلد الثالث، ص ٦٥.

(١١) الفقيه الشافعي توفي تقريباً في منتصف القرن السابع الهجري أو ما يعادل ١٢٣٣م. وقد نشرت أعماله في مصر في الآونة الأخيرة.

وهي، على ما أعتقد، تذهب إلى أن الـمَلك إنما هو وصيٌّ على الـمُلك لا غير؛ إذ الـمَلك الحقيقي هو الإمام الغائب. والعلماء بصفتهم ممثلين للإمام يعتبرون أنفسهم أصحاب الحق في رقابة كل ما يخص حياة الجماعة، وإن كنت لا أفهم كيف يؤيدون دعواهم بأنهم يمثلون الإمام مع انقطاع سلسلة الإمامة. ولكن كيفما كانت النظرية الدستورية الإيرانية[١٢]، فإن هذا الإجراء ليس بريئاً من الخطر، ولا تجوز تجربته، إن جازت تجربته، في البلاد السُّنِّية إلا على أنه إجراء مؤقت، ويجب أن يكون العلماء جزءاً أساسيّاً في الجمعية التشريعية الإسلامية ليكونوا عوناً وهدياً في حرية المناقشة في أمور التشريع. والعلاج الوحيد الناجح في إمكان الوقوع في أخطاء التأويل إنما هو إصلاح نظام التعليم القانوني الحاضر في الأقطار الإسلامية، وتوسيع مداه، وربطه بالدراسة الرشيدة للفقه القانوني الحديث.

(د) القياس

والأصل الرابع من أصول الفقه هو القياس: وهو استخدام التعليل القائم على تشابه بين الحالات، في التشريع.

ونظراً لاختلاف الأصول الاجتماعية والزراعية السائدة في البلاد التي فتحها الإسلام، يبدو أن فقهاء الحنفية لم يجدوا، بصفة عامة، من الحالات المدوَّنة في كتب السنة، شيئاً يهتدون به، أو وجدوا من ذلك شيئاً قليلاً؛ فلم يكن أمامهم من سبيل سوى تحكيم العقل في الفُتْيا. وأوحَت الأحوال التي استجدت في العراق بتطبيق منطق أرسطو، وإن كان قد ثبت أن هذا المنطق كان بالغ الضرر في المراحل الأولى لتطور التشريع.

فسير الحياة المتشابك المعقد لا يمكن أن يخضع لقواعد جامدة مقررة تُستنبَط استنباطاً منطقيّاً من أفكار عامة معيّنة. ولو نظرنا إلى سير الحياة بمنظار المنطق

---

(١٢) بلاد فارس - التي تسمى الآن إيران - هي الموطن الأصلي للأقلية الشيعية التي هي طائفة من الطوائف الإسلامية، وهي طائفة منفصلة عن طائفة الأغلبية في الإسلام التي تسمى بأهل السنة والجماعة. فعلى عكس أهل السنة، فإن الشيعة يعتقدون أن الخليفة الثاني عشر للرسول - الذي يُطلق عليه الإمام الغائب (محمد المهدي)، الذي ظل في حالة غياب منذ القرن التاسع الميلادي- سوف يعود على أنه المهدي المنتظر (المؤلف: تشارلز كروزمان).

الأرسطاليسي، لبدا آلياً بحتاً ليس له في ذاته أصل يبعث فيه الحياة والحركة.

وهكذا اتجه مذهب أبي حنيفة إلى تجاهل ما للحياة من حرية مبدعة، وما فيها من تحكّم، وأمَّل في أن يقيم على أساس من التفكير النظري المجرَّد نظاماً تشريعيّاً منطقيّاً كاملاً. على أن علماء الأصول في الحجاز ـ بما لهم من العبقرية العملية التي تميّز جنسهم البشري ـ اعترضوا اعتراضات قوية على الدقائق الفقهية التي أثارها فقهاء العراق، وعلى ما نزعوا إليه من تخيّل أحوال لا تمتّ إلى الواقع بسبب. ورأى علماء الحجاز، بحق، أن هذه الأحوال المتخيَّلة لا بد من أن تنتهي بالفقه الإسلامي إلى نوع من آلية لا حياة فيها.

هذه الخلافات المريرة بين المتقدمين من فقهاء الإسلام كان من أثرها أن محَّصت تعريف القياس وحدوده وشروطه وإصلاحاته، ذلك القياس الذي كان في الأصل ستاراً يتوارى خلفه الرأي الشخصي للمجتهد، فأصبح على مر الأيام مصدر حياة وحركة في التشريع الإسلامي. إن الروح التي تجلَّت في النقد الدقيق الذي وجّه مالكاً والشافعي لمبدأ القياس الذي جعله أبو حنيفة أصلاً من أصول التشريع لتتمثل فيها النزعة السامية التي تهدف إلى كبح الميل الآري إلى إيثار النظر المجرَّد على الواقع المتحقِّق، والفكرة التي تدور في العقل على الأمر الواقع المتحقّق في الخارج. وقد كان هذا في الواقع خلافاً بين أنصار المنهج القياسي وأنصار المنهج الاستقرائي في البحث القانوني، ففقهاء العراق في الأصل وجَّهوا كل عنايتهم إلى الناحية الخالدة في «الفكرة»، في حين أن فقهاء الحجاز كانت عنايتهم متفرقة إلى الناحية الوقتية للفكرة. على أنه غاب عن الحجازيين مبلغ ما يدل عليه موقفهم هذا، ولقد حدَّد ميلهم الغزيري للمأثور من التشريع في بلاد الحجاز من نظرهم، فقَصَره على «السابقات» التي وقعت بالفعل في أيام النبي وصحابته. وليس من شك في أنهم أدركوا ما للواقع من شأن، ولكنهم في الوقت نفسه جعلوه أمراً ثابتاً إلى الأبد، وقلّما عمدوا إلى القياس الذي يقوم على أساس دراسة الواقع من حيث هو واقع.

على أن نقد فقهاء الحجاز لأبي حنيفة ومدرسته يصح أن يقال: إنه حرر الواقع، ونبَّه الأذهان إلى وجوب مراعاة ما في الحياة من أمور واقعة، وما تشتمل عليه من تنوّع في تأويل المبادئ الفقهية. وعلى هذا، فمذهب أبي حنيفة الذي يمثل نتائج هذا الخلاف أصبح كامل الحرية في مبدئه الأساسي، وأصبح أقوى ساعداً في قدرته على

التطبيق من أي مذهب آخر من مذاهب التشريع الإسلامي.

ولكن الأحناف المحدثين، على خلاف روح مذهبهم، قد خلّدوا فتاوى صاحب المذهب أو أصحابه، أو كما كان يفعل المتقدمون الذين نقدوا أبا حنيفة بتخليدهم الأحكام التي تناولت حالات واقعية معيّنة. وهذا المبدأ الأساسي الذي أخذ به مذهب أبي حنيفة، أي القياس، إذا أُحسِن فهمه وتطبيقه كان، كما يقول الشافعي بحق، مرادفاً للاجتهاد، وهو حق طليق في حدود النصوص المنزَّلة(١٣). ويبدو ما له من خطر وشأن، بوصفه أصلاً من أصول التشريع، في أن معظم الفقهاء ـ كما يقول الشوكاني ـ يرَون الزعم بأنه أُجِيز حتى في حياة النبيِّ إغلاق باب الاجتهاد إنما هو محض اختلاق، أوحى به تبلور التفكير التشريعي في الإسلام من جهة، كما أوحى به، من جهة أخرى، الكسل العقلي الذي يجعل كبار المفكرين في مَصافِّ الآلهة، وبخاصة في عهد الانحلال الروحاني. وإذا كان بعض العلماء في العصور الأخيرة قد استمسكوا بهذا الاختلاق، فالإسلام الحديث ليس ملزماً بهذا التنازل الاختياري عن الاستقلال العقلي.

ولقد كتب الزركشي في القرن العاشر للهجرة(١٤)، فلاحظ بحق «أن الذين يتمسكون بهذا الاختلاق، إن كانوا يريدون أن الاجتهاد كان أسهل على العلماء السابقين، في حين أن صعاباً كثيرة تزداد في سبيل مَن جاء بعدهم من العلماء، فهذا قول هراء؛ إذ الأمر لا يحتاج إلى كبير فهم لترى أن الاجتهاد أيسر للعلماء اللاحقين، فتفاسير القرآن وشروح الحديث قد تعددت إلى حدٍّ جعل بين يدي من يريد الاجتهاد اليوم من المادة أكثر مما يحتاج».

لعلَّ هذا العرض الموجز يبيِّن لكم، في وضوح، أنه ليس في أصول تشريعنا، ولا في بناء مذاهبنا، ما يُسوِّغ النزعة الحاضرة، وأن العالم الإسلامي ـ وهو مزوَّد بتفكير عميق نفّاذ وتجارب جديدة ـ ينبغي عليه أن يُقدِم في شجاعة على إتمام

---

(١٣) يقول الإمام الشافعي في كتابه **الرسالة**: «فما القياس: أهو الاجتهاد، أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد»، ص ٦٦ (المترجِم).

(١٤) ربما قصد الكاتب الإمام محمد بن بهادر الزركشي، كان من علماء القرن الثامن الهجري أو ما يعادل القرن الرابع عشر الميلادي. لكنه ربما قصد الشعراني الذي عاش في القرنين التاسع والعاشر للهجرة.

التجديد الذي ينتظره. على أن لهذا التجديد ناحية أعظم شأناً من مجرد الملاءمة مع أوضاع الحياة العصرية وأحوالها، فإن الحرب العالمية الكبرى (الأولى) بما خلّفته من نهضة تركيا، التي وصفها حديثاً كاتب فرنسي، بأنها عنصر الاستقرار في عالم الإسلام، والتجربة الاقتصادية الجديدة التي تجرَّب على مقربة من آسيا الإسلامية، يجب أن تفتح أعيننا على ما ينطوي عليه الإسلام من معنى، وعلى مصيره. إن الإنسانية تحتاج اليوم إلى ثلاثة أمور: تأويل الكون تأويلاً روحيّاً، وتحرير روح الفرد، ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية توجِّه تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي. ولا شك في أن أوروبا في العصر الحديث قد أقامت نظماً مثالية على هذه الأسس، ولكن التجربة بيَّنت أن الحقيقة التي يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوي الصادق، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها.

وهذا هو السبب في أن التفكير المجرَّد لم يؤثر في الناس إلا قليلاً، في حين أن الدين استطاع دائماً أن ينهض بالأفراد ويُبدِّل الجماعات بقضّها وقضيضها، وينقلهم من حال إلى حال.

إن مثالية أوروبا لم تكن أبداً من العوامل الحية المؤثرة في وجودها، ولهذا أنتجت ذاتاً ضالة أخذت تبحث عن نفسها بين ديمقراطيات لا تعرف التسامح، وكل همها استغلال الفقير لصالح الغني. وصدِّقوني: إن أوروبا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان. أما المسلم، فإن له هذه الآراء النهائية القائمة على أساس من تنزيل يتحدث إلى الناس من أعماق الحياة والوجود، وما تُعنى به هذه الآراء من أمور خارجية في الظاهر يترك أثره في أعماق النفوس. والأساس الروحي للحياة عند المسلم هو إيمان يستطيع أقلّنا استنارةً أن يسترخص الحياة في سبيله. وبما أن القاعدة الأساسية في الإسلام تقول: إن محمداً خاتم الأنبياء والمرسلين، فإنه ينبغي أن نكون من أكثر شعوب الأرض في الحرية الروحانية. والرعيل الأول من المسلمين الذين تخلصوا من الرق الروحي في آسيا الجاهلية، لم يكونوا بحيث يستطيعون إدراك المعنى الصحيح لهذه القاعدة الأساسية، فعلى المسلم اليوم أن يُقدِّر موقفه، وأن يعيد بناء حياته الاجتماعية في ضوء المبادئ النهائية، وأن يستنبط من أهداف الإسلام، التي لم تتكشف بعد إلا تكشفاً جزئيّاً، تلك الديمقراطية الروحية التي هي منتهى غاية الإسلام ومقصده.

الفصل الثامن والعشرون

محمود محمد طه ــ الرسالة الثانية من الإسلام

حصل محمود محمد طه (الذي وُلِد في السودان حوالى عام ١٩١٠م، وتوفي عام ١٩٨٥م) على شهادته الجامعية من جامعة الخرطوم في السودان، وعمل لعدة سنوات مهندساً مدنيّاً متخصصاً في الري. وفي الوقت نفسه، كان عضواً نشطاً في حركة الاستقلال السوداني. وفي عام ١٩٤٥م، ساعد على تأسيس الحزب الجمهوري، وبعدها أُلقِي القبض عليه؛ حيث قضى عدة سنوات في غياهب السجون نتيجة لنشاطاته. وبعد الاستقلال، أنشأ أتباعه منظمة الإخوان الجمهوريين، التي ترأسها محمود طه حتى أُعدِم في عام ١٩٨٥م. وتقدم الوثيقة التأسيسية لهذه المنظمة، التي كُتبت الـمُسَوَّدة الأولى لها في مطلع الخمسينيات من القرن العشرين، ونُشرت في عام ١٩٦٧م ـ ونذكر منها هنا بعض المقتطفات ـ تقدّم وجهة نظر تقليدية خاصة بمحمود طه، تقول بأنه يتعيّن علينا الاهتمام بآيات القرآن المكية (التي نزلت على الرسول، (ﷺ)، في مكة قبل هجرته للمدينة) أكثر من اهتمامنا بالآيات المدنية التي نزلت بعدها، والتي تتحدث بشكل أدق عن ظروف حكم الرسول، (ﷺ)، في المدينة. وقد جعل هذا الرأي محمود طه على خلاف مع التطبيق الذي تعمل به الحكومة السودانية في أغلب القوانين الإسلامية التقليدية في فترة الثمانينيات من القرن العشرين. وقد أدى احتجاجه على تلك السياسات إلى إلقاء القبض عليه وإعدامه[١].

---

(١) انـظـر: Abdullahi Ahmed An- Na'im, "Translator's Introduction," in Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam* (Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1987); Khalid Duran, "An Alternative to Islamism: The Evolutionary Thought of Mahmud Taha," *Cross Currents*, volume 42, number 4, Winter 1992- 1993, pp. 453- 467; =Paul J. Magnarella, "Republican Brothers," in John L. Esposito, editor, *The Oxford*

مقدمة الطبعة الثالثة

هذه مقدمة الطبعة الثالثة من كتاب **الرسالة الثانية من الإسلام**، وكانت الطبعة الأولى منه قد صدرت في يناير/كانون الثاني من عام ١٩٦٧، الموافق لشهر رمضان المكرم من عام ١٣٨٦ هـ.. ثم صدرت الطبعة الثانية منه في إبريل/نيسان من عام ١٩٦٨، يوافق المحرم من عام ١٣٨٨هـ. وعند صدور هذه الطبعة، صرفتنا صوارف العمل عن تصديرها بمقدمة خاصة بها.

هذا الكتاب - **الرسالة الثانية من الإسلام** - كتاب جديد من جميع الوجوه.. وهو، إلى جِدَّته، غريب كل الغرابة، ولا غرو، ذلك بأنه بشارة بعودة الإسلام من جديد، وأيّ الناس، من علماء الناس، لا ينتظر الغرابة في عودة الإسلام من جديد؟ ألم يقل المعصوم: «بدأ الإسلام غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء! قالوا: من الغرباء، يا رسول الله؟ قال: الذين يُحيُون سنتي بعد اندثارها»؟

فالغرابة في أصل عودة الإسلام، ولكن هذا كثيراً ما يغيب عن الذين يتصدون للكتابة عن الإسلام. ولقد تعرض لهذا الكتاب بعضهم، فتورطوا في معارضة ما لم يُحسِنوا فهمه، ولم يطيقوا الصبر عليه، فجاءت معارضتهم مثلاً من سوء الفهم، وسوء التخريج، وسوء القصد أيضاً. ولسنا بحاجة لأن نرد على هؤلاء، فإن سوء صنيعهم يكفينا إياهم، ولكننا نحب أن ننبه مَن عسى يحتاج إلى تنبيهنا من القراء إلى أن هذا الكتاب حق، وأن الاطلاع عليه يقتضي الصبر، والأناة، ودقة النظر، فإذا ظفر القارئ بأولئك، فإنه سيتفتح ذهنه على فهم جديد، للقرآن وللإسلام، وسيحمد عاقبة صبره، وطول أناته، إن شاء الله.

السنة والشريعة

ولقد ذكر النبي في حديثه الغرباء، وقال إنهم هم الذين يحيون سنته بعد اندثارها.. وهم، بالدعوة إلى هذا الإحياء، يصبحون غرباء بين أهليهم، وذلك لما يصحب هذه الدعوة من خروج عن مألوف ما عليه الناس.. هم غرباء الحق بين قوم

Encyclopedia of the Modern Islamic World (New York: Oxford University Press, 1995), = volume 3, pp. 429- 430.

يغدو الحق بينهم غريباً؛ لِطول ما ألفوا الباطل فظنوه حقّاً، ولطول ما غفلوا عن الحق.

إن مما ألف الناس أن سنة النبي هي قوله، وإقراره، وعمله. والحق أن هذا خطأ، فإن قول النبي، وإقراره، ليسا سنة، وإنما هما شريعة.. وأما عمله في خاصة نفسه، فهو سنة. نعم، هناك من قوله قول يلحق بالسنة، وذلك هو القول الذي ينمّ عن حال قلبه من المعرفة بالله. أما أقواله التي أراد بها تعليم الأمة في أمر دينها، فهي شريعة، والفرق بين الشريعة والسنة هو الفرق بين الرسالة والنبوة، أو هو الفرق بين مستوى الأمة، من أعلاها إلى أدناها، ومستوى النبي.. وذلك فرق شاسع وبعيد.

السنة هي عمل النبي في خاصة نفسه، والشريعة هي تَنزُّل النبي، من مستوى عمله في خاصة نفسه إلى مستوى أمته، ليعلمهم في ما يطيقون، وليكلّفهم في ما يستطيعون.. فالسنة هي نبوته، والشريعة هي رسالته.. وإنما في مضمار رسالته هذه قال: «نحن، معاشرَ الأنبياء، أُمِرنا أن نخاطب الناس على قدر عقولهم».

الإسلام والإيمان

والناس، اليوم، لا يملكون القدرة على التمييز الدقيق بين الإسلام والإيمان، فهم يعتقدون أن الإيمان أكبر من الإسلام، وقد ورطّهم في هذا الخطأ، عجزهم عن الشعور بحالة الوقت، ذلك بأن الوقت الذي كان فيه هذا الفهم صحيحاً قد انقضى، وأقبل وقت تطور فيه فهم الدين، وانتقل من مستوى الإيمان إلى مستوى الإسلام. الأمر فحواه كالآتي:

الإسلام فِكر يرتقي السالك فيه على درجات سلّم سباعي، أولها الإسلام، وثانيها الإيمان، وثالثها الإحسان، ورابعها علم اليقين، وخامسها علم عين اليقين، وسادسها علم حق اليقين، وسابعها الإسلام من جديد.(٢). ولكنه في هذه الدرجة يختلف عنه في الدرجة الأوَّلية، اختلاف مقدار، فهو في الدرجة الأولية انقياد الظاهر فقط، وهو في الدرجة النهائية انقياد الظاهر والباطن معاً.. وهو في الدرجة

---

(٢) تلك المصطلحات تشير إلى درجات متنوعة للتقوى والصلاح وطريقة الحياة، وهي طبقاً لمعايير القواعد والسلوكيات الدينية والأخلاقية (المترجِم من العربية إلى الإنكليزية).

الأولية قول باللسان، وعمل بالجوارح، ولكنه في الدرجة النهائية انقياد، واستسلام، ورضا بالله في السر والعلانية.. وهو في الدرجة الأولية دون الإيمان، ولكنه في الدرجة النهائية أكبر من الإيمان.. وهذا ما لا يقوى العلماء الذين نعرفهم على تمييزه. ولقد لبس على علماء الدين هذا الأمر حديث جبريل المعروف، الذي رواه عمر بن الخطاب، قال: «بينما كنا جلوساً عند رسول الله، (ﷺ)، إذ أقبل رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يعرفه منا أحد، ولا يُرى عليه أثر السفر، فجلس إلى رسول الله، (ﷺ)، وأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع يديه على فخذيه، ثم قال: يا محمد، أخبرني عن الإسلام.. قال: الإسلام أن تشهد ألا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وأن تقيم الصلاة، وأن تؤتي الزكاة، وأن تصوم الشهر، وأن تحج البيت إذا استطعت إليه سبيلاً.. قال: صدقت. فعجبنا له، يسأله ويصدقه! ثم قال: فأخبرني عن الإيمان.. قال: الإيمان أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، والقَدَر، خيره وشره، واليوم الآخر.. قال: صدقت.. ثم قال: فأخبرني عن الإحسان.. فقال: الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنه يراك.. قال: صدقت.. ثم قال: أخبرني متى الساعة؟ فقال: ما المسؤول عنها بأعلم من السائل! قال: فأخبرني عن علاماتها.. قال أن تلد الأمة ربتها، وأن ترى الحفاة، العراة، رعاء الشاة يتطاولون في البنيان.. قال: صدقت.. ثم انصرف، فلبثنا ملياً.. ثم قال رسول الله، (ﷺ): يا عمر، أتدري مَن السائل؟ قلت: الله ورسوله أعلم.. قال: هذا جبريل، أتاكم يعلمكم دينكم». هذا الحديث لبس على علماء الدين الأمر، فظنوا أن مراقي ديننا إنما هي الإسلام، والإيمان، والإحسان.. ولـمّا كان وارداً في القرآن قول الله تعالى عن الأعراب: ﴿**قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ولـمّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ**﴾ (سورة الحجرات: الآية ١٤)، فقد أصبح واضحاً أن الإيمان أعلى درجة من الإسلام.. وما علموا أن الأمر يحتاج إلى نظر.

جليّة الأمر

وجلية الأمر أن الإسلام، كما هو وارد في القرآن، قد جاء على مرحلتين: مرحلة العقيدة، ومرحلة الحقيقة، أو سَمِّها مرحلة العلم.. وكل مرحلة من هاتين المرحلتين تقع على ثلاث درجات.

فأما مرحلة العقيدة، فدرجاتها الثلاث هي: الإسلام، والإيمان، والإحسان.. وأما مرحلة العلم، فدرجاتها الثلاث هي: علم اليقين، وعلم عين اليقين، وعلم حق اليقين.. ثم تجيء، بعد ذلك، الدرجة السابعة من درجات سلّم الترقي السباعي، وتلك هي درجة الإسلام، وبها تتم الدائرة. وتجيء النهاية تشبه البداية، ولا تشبهها.. فهي في البداية الإسلام، وهي في النهاية الإسلام، ولكن شتّان بين الإسلام الذي هو البداية وبين الإسلام الذي هو النهاية.. وقد سبقت الإشارة ذلك إلى.

ومرحلة العقيدة هي مرحلة الأمة المؤمنة.. وهي أمة الرسالة الأولى.

ومرحلة العلم هي مرحلة الأمة المسلمة.. وهي أمة الرسالة الثانية.. وهذه الأمة لم تجئ بعد، وإنما جاء طلائعها، فرادى، على مدى تاريخ المجتمع البشري الطويل. وأولئك هم الأنبياء، وفي مقدمتهم سيدهم وخاتمهم النبي، الأمي، محمد بن عبد الله، عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم.. وهو قد بشر بمجيء هذه الأمة المسلمة، كما جاء برسالتها، مجمَلة في القرآن، مفصَّلة في السنة، وقد أسلفنا الإشارة إلى معنى السنة. وحين تجيء هذه الأمة المسلمة، فإنها لا تبدأ إلا بما بدأت به الأمة المؤمنة، وهي مرحلة العقيدة، ولكنها لا تقف في الدرجة الثالثة من درجات السلم التي وقف جبريل في أسئلته عندها، وإنما تتعداها في التطور إلى ختام الدرجات، فتكون بذلك صاحبة عقيدة، وصاحبة علم، في آن معاً، فهي مؤمنة ومسلمة، في حين أن الأمة الأولى مؤمنة، وليست مسلمة، بهذا المعنى النهائي للإسلام.

ويجب أن يكون واضحاً، فإن جبريل إنما وقف، في أسئلته، عند نهاية درجات العقيدة؛ لأنه إنما جاء ليبين للأمة المؤمنة دينها، ولم يجئ ليبين للأمة المسلمة، التي لـمّا تأتِ بعد.

إن محمداً رسول الرسالة الأولى، وهو رسول الرسالة الثانية.. وهو قد فصل الرسالة الأولى تفصيلاً، وأجمل الرسالة الثانية إجمالاً، ولا يقتضي تفصيلها إلا فهماً جديداً للقرآن، وهو ما يقوم عليه هذا الكتاب الذي بين يدي القراء.

إن هذا الكتاب يهدي الطريق، ولكنه لا يمكِّن من نفسه إلا الذين يُقبِلون عليه بأذهان مفتوحة.. عند الله نلتمس التسديد، ونجح المراد.. إنه نعم المولى.

أمة المؤمنين

قلنا لقد جاء القرآن مقسَّماً بين الإيمان والإسلام، كما جاء إنزاله مقسماً بين مدني ومكي، وكان المكي سابقاً على المدني. وبعبارة أخرى، بدأ بدعوة الناس إلى الإسلام، فلـمّا لم يطيقوه، وظهر ظهوراً عمليّاً قصورهم عن شأنه، نزل عنه إلى ما يطيقون. والظهور العملي حجة قاطعة على الناس، وهو المعني بقوله تعالى: ﴿**وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ**﴾ (سورة محمد: الآية ٣١). «حَتَّى نَعْلَمَ» علم تجربة لكم، وإلا فإن علم الله غير حادث[٣]، و«الْمُجَاهِدِينَ» يعني الجهاد الأكبر، وهو مجاهدة النفس[٤] «وَالصَّابِرِينَ» يعني الصابرين عن الله، «وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ» يعني نستخرج خواطركم المكبوتة في العقل الباطن ـ في سر سركم.

والآيات الدالة على النزول من أوج الإسلام إلى مرتبة الإيمان كثيـرة، نذكر منها قوله تعالى: ﴿**وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ**﴾. فلـمّا قالوا: أيّنا يستطيع أن يتقي الله حق تقاته؟ نزل قوله تعالى: ﴿**فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْراً لِأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (سورة التغابن: الآية ١٦). ولـمّا نزل قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ**﴾ (سورة الأنعام: الآية ٨٢)، شَقَّ على الناس، فقالوا: يا رسول الله، أينا لا يظلم نفسه؟ فقال: «إنه ليس الذي تعنون. ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح؟ ﴿**يَابُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**﴾ (سورة لقمان: الآية ١٣). إنما هو الشرك» فسُرِّي عنهم؛ لأنهم علموا أنهم لم يشركوا

---

(٣) إن الله - تعالى - بعلمه الشامل والسابق يعلم أن الإسلام سوف يلاقي معارضة كبيرة في بادئ الأمر عندما يُنشر أول مرة في مكة، ولكنه جعل تلك التجربة لنتعلم منها نحن، ونكتسب منها اليقين. فمن المُسَلَّم به أن علم الله - تعالى - قديم ويتخطى حدود الزمن، والقديم هو عكس الحادث (المترجِم من العربية إلى الإنكليزية).

(٤) والدليل الذي يُعتمَد عليه في هذا التفسير يرجع إلى حديث أن التحكم في النفس هو الجهاد الأكبر أو بذل النفس (المترجِم من العربية إلى الإنكليزية). ونص الحديث: رجعنا أو عدنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر وهو جهاد النفس (المحرر).

مذ آمنوا. والحق أن المعصوم فسر لهم الآية في مستوى المؤمن.. وهو يعلم أن تفسيرها في مستوى المسلم فوق طاقتهم، ذلك بأن «الظلم» في الآية يعني الشرك الخفي على نحو ما ورد في آية سر السر ﴿**وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْماً**﴾ (سورة طه: الآية ١١)؛ وقد وردت الإشارة إليها.

ولقد قيل إنه لـمّا نزل قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ**﴾ (سورة الأنعام: الآية ٦)، قال النبي: «قيل لي أنت منهم». والنبي ليس من المؤمنين، وإنما هو أول المسلمين: ﴿**قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ***﴾ (سورة الأنعام: الآيتان ١٦٢ و١٦٣).

وقلنا إن أمة الرسالة الأولى هي «المؤمنون». والقرآن حين يسمي المسلمين في عهد موسى يهوداً أو «الذين هادوا، ويسمي المسلمين على عهد عيسى «نصارى» يسميهم على عهد البعث المحمدي الأول «المؤمنين» أو «الذين آمنوا». أسمعه يقول: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾ (سورة البقرة: الآية ٦٢)، وأسمعه يقول: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾ (سورة المائدة: الآية ٦٩). وهناك آية هي آية في بيان ما نحن بصدده، وذلك حين يقول: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً بَعِيداً**﴾ (سورة النساء: الآية ١٣٦)، فهو يسميهم «الذين آمنوا»، ثم يندبهم إلى الإيمان.

إن كل من له بصر بالمعاني إذا قرأ قوله تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ**﴾ (سورة آل عمران: الآية ١٠٢)، ثم قوله تعالى: ﴿**فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْراً لِأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (سورة التغابن: الآية ٩)، علم أن هناك معنيين: معنى أصلي، ومعنى فرعي. وإنما المراد في المكان الأول المعنى الأصلي. وإذ أملت الضرورة تأجيله، انتقل العمل إلى المعنى الفرعي، ريثما يتم التحول من الفرع إلى

الأصل بتهيؤ الظرف المناسب لذلك. والظرف المناسب هو الزمن الذي ينضج فيه الاستعداد البشري، الفردي والجماعي، وتتسع الطاقة. وإلى نقص الاستعداد هذا يرجع السبب في تأجيل أصول الدين والعمل بالفروع.. وإليك بيان ذلك:

الجهاد ليس أصلاً في الإسلام

الأصل في الإسلام أن كل إنسان حر إلى أن يظهر، عمليّاً، عجزه عن التزام واجب الحرية، ذلك بأن الحرية حق طبيعي، يقابله واجب الأداء، وهو حسن التصرف في الحرية. فإذا ظهر عجز الحر عن التزام واجب الحرية، صودرت حريته، عندئذٍ، بقانون دستوري. والقانون الدستوري، كما سلفت إلى ذلك الإشارة، هو القانون الذي يوفِّق بين حاجة الفرد إلى الحرية الفردية المطلقة وحاجة الجماعة إلى العدالة الاجتماعية الشاملة، وقد قررنا آنفاً أن ذلك هو قانون الـمُعاوَضة.

هذا الأصل هو أصل الأصول، وللوفاء به بُدِئت الدعوة إلى الإسلام بآيات الإسماح، وذلك في مكة، حيث نزلت: ﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ**﴾ (سورة النحل: الآية ١٢٥) وأخواتها، وهن كثيرات. وقد ظل أمر الدعوة على ذلك ثلاث عشرة سنة، نزل أثناءها كثير من القرآن المعجز، وتخرج أثناءها من المدرسة الجديدة كثير من النماذج الصالحة، من الرجال والنساء والصبيان. وكان المسلمون الأولون يكفون أذاهم عن المشركين، ويحتملون الأذى، ويضحون بصدق ومروءة، بكل أطايب العيش، في سبيل نشر الدين، لا يَضعُفون ولا يستكينون.. يبينون بالقول البليغ، وبالنموذج الصادق واجب الناس في هذه الحياة نحو ربهم، بإخلاص عبادته، ونحو بعضهم بصلة الرحم، وإصلاح ذات البين.

والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ (سورة الذاريات: الآية ٥٦)، ولقد أعطانا من نعم العقل، والجسد، وأطايب العيش ما يمكِّننا من عبادته وعرفان فضله. ويقول: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾ (سورة النحل: الآية ٩٠)، ويقول: ﴿**وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾ (سورة الأنعام: الآية ١٥).. كل ذلك جاء به القرآن في

الدين الجديد، وبلغه النبي وأصحابه بالقول وبالسيرة، وفيه لأمر الناس صلاح وفلاح، فإذا أصر الناس، بعد ذلك، على عبادة الحجر الذي ينحتون، وعلى قطع الرحم، وقتل النفس، ووأد البنت[٥]، فقد أساؤوا التصرف في حريتهم، وعرَّضوها للمصادرة، ولم يكن هناك قانون لمصادرتها، فلم يبقَ إلا السيف، وكذلك صودرت. وبعد أن كان العمل بقوله، تعالى، انتقل إلى قوله تعالى: ﴿**إلا من تولى وكفر*فيعذبه الله العذاب الأكبر**﴾ (سورة الغاشية: الآيتان ٢٣ و٢٤)؛ فكأنه قال: أما من تولى وكفر، فقد جعلنا لك عليه السيطرة، فيعذبه الله بيدك العذاب الأصغر بالقتال، ثم يعذبه العذاب الأكبر بالنار ﴿**إن إلينا إيابهم*ثم إن علينا حسابهم**﴾ (سورة الغاشية: الآيتان ٢٥ و٢٦). واعتُبرت الآيتان السابقتان منسوختين بالآيتين التاليتين، وكذلك نُسخت جميع آيات الإسماح، وهن الأصل بآية السيف وأخواتها وهن فرع أملته الملابسة الزمانية، وقصور الطاقة البشرية يومئذٍ عن النهوض بواجب الحرية. ومن ههنا جاء حديث المعصوم حين قال: «أُمِرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله. فإذا فعلوا، عصموا مني دماءهم وأموالهم، إلا بحقها، وأمرهم إلى الله».

وقد ظن بعض علماء المسلمين أن حروب الإسلام لم تكن إلا دفاعية، وهذا خطأ قادهم إليه حرصهم على دفع فرية بعض المستشرقين الذين زعموا أن الإسلام إنما استعمل السيف لينتشر. والحق أن السيف إنما استُعمل لمصادرة حرية أسيء استعمالها، وقد تلبث بذلك ثلاثة عشر عاماً يدعو إلى واضحة من أمر الفرد، وأمر الجماعة. فلمّا لم ينهضوا بأعباء حريتهم، ولمّا لم يُحسِنوا التصرف فيها، نُزِع من أيديهم قيامهم بأمر أنفسهم، وجُعِل النبي وصيّاً عليهم حتى يبلغوا سن الرشد. فإذا دخلوا في الدين الجديد، فحرَّموا من دمائهم وأموالهم ما حُرِّم، ووصلوا من رحمهم ما أُمِر به أن يوصل، رُفِع عنهم السيف، وجُعِلت مصادرة حرية المسيء إلى القانون الجديد، وكذلك جاء التشريع الإسلامي، ونشأت الحكومة الجديدة.

وكل ما يقال عن تبرير استعمال الإسلام للسيف هو أنه لم يستعمله كمدية

---

(٥) اعتاد العرب في أيام الجاهلية على دفن بناتهم وهن أحياء؛ خشية العار الذي يمكن أن يجلبنه في المستقبل - إذا أسرهن الأعداء - وأن يزيلوا من على عاتقهم مسؤولية الدفاع عنهن وإطعامهن بوجه عام (المترجِم من العربية إلى الإنكليزية).

الجزار، وإنما استعمله كمِبْضَع الطبيب، وكانت عنده الحكمة الكافية، والرحمة الكافية، والمعرفة الكافية، التي تجعله طبيباً لأدواء القلوب. ولقد قال تعالى في ذلك: ﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد** فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوي عزيز﴾ (سورة الحديد: الآية ٢٥). وقوله: ﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبينات**﴾ يعني بالدلائل القواطع على صدق دعواهم، ﴿**وأنزلنا معهم الكتاب**﴾ يعني «لا إله إلا الله»، و«الميزان» يعني الشريعة لوزن ما بين العبد والرب، وما بين العبد والعبد، ﴿**وليقوم الناس بالقسط**﴾ يعني ليعدلوا في المعاملة، وقوله ﴿**وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس**﴾ يعني وشرعنا القتال بالسيف في مصادرة حرية من لا يُحسِن التصرف في الحرية، حتى يرده بأس السيف إلى صوابه، فيحرز يومئذٍ حريته، وينتفع بحياته. هذا بالطبع إلى ما للحديد من منافع أخرى لا تحتاج منا إلى إشارة. وقوله: ﴿**وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب**﴾ يعلم علم تجربة لكم؛ لأن القتال كُره للنفوس.. ليعلم من يحتمل مكروه الحرب في سبيل الله لنصرة المستضعفين، بإقامة القسط بين كل فرد وبين نفسه، وبينه وبين الآخرين، وقوله: ﴿**إن الله قوي عزيز**﴾ يعني بالقوي الذي لا يحتاج لنصرة ناصر، و«عزيز» يعني لا ينال ما عنده إلا به، وما عنده في هذا المقام هو النصر، فكأنه يشير إشارة لطيفة إلى قوله تعالى: ﴿**إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم**﴾ إن تنصروا الله بنصرة أنبيائه لإقامة القسط، ينصركم الله على أنفسكم. وهذا يعني، بعبارة أخرى، إن تنصروا الله في الجهاد الأصغر، ينصركم في الجهاد الأكبر، حيث لا قوة لكم إلا به، ولا ناصر لكم إلا هو. ﴿**ويثبت أقدامكم**﴾ يعني يُطمئِن قلوبكم، وتثبيت الأقدام الحسية غير مجحود في مقام النصرة.

ومن الحكمة في طبّ أدواء القلوب، أن تبدأ الدعوة باللين، وألا يُلجَأ إلى الشدة إلا حين لا يكون منها بد، فإن الكَيَّ آخر الدواء. وما العذاب بالقتل بالسيف في الدنيا إلا طرف من عذاب الآخرة بالنار، وليس لعذاب الآخرة موجِب إلا الكفر، وكذلك الأمر في القتال.. فإن هو أضاف إلى الكفر دعوة إلى الكفر، وصدّاً عن سبيل الله، فقد أصبح قتاله وقتله أوجب، وإلا فهو مقاتَل بكفره لا محالة. قال تعالى: ﴿**إن الذين كفروا ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون والذين كفروا إلى جهنم يحشرون * ليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعاً فيجعله في جهنم أولئك هم**

الخاسرون * قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وإن يعودوا فقد مضت سنة الأولين * وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير*﴾ (سورة الأنفال: الآيات ٣٦ ـ ٣٩)، تأمل قوله تعالى: ﴿**والذين كفروا إلى جهنم يحشرون ليميز الله الخبيث من الطيب**﴾، تجد أن موجب العذاب هو الكفر ﴿**ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم وكان الله شاكراً عليماً**﴾. وقوله: ﴿**وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة**﴾ (سورة البقرة: الآية ١٩٣) يعني حتى لا يكون شرك، ودعوة إلى الشرك، وصد عن سبيل الإيمان. وقوله: ﴿**ويكون الدين لله**﴾ (سورة البقرة: الآية ١٩٣) هو غرض القتال الأصلي ﴿**وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه**﴾ (سورة الإسراء: الآية ٢٣)، ذلك أمر الله والله بالغ أمره ولو كره الكافرون.

وقال تعالى في موضع آخر: ﴿**وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين**﴾ (سورة البقرة: الآية ١٩٣)، والظالمون على مستويين: مستوى من يجعل الدين لغير الله، ويصر على ذلك، ومستوى من يذعن لله بالطاعة، ولكنه يتعدى على حقوق الناس، ويحيف عليهم. وفي الآية أمر بمصادرة حرية من يسيء التصرف في الحرية، وإنما تكون المصادرة على مستوى الإساءة؛ فللجاحدين قانون الحرب، وبأس الحديد، وللمعتدين على حقوق الناس قانون السلام، وفصل الحقوق. وهذا هو معنى قوله تعالى: «فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين».

والنزول من المعنى الأصلي إلى المعنى الفرعي يعني النزول من مستوى الإسلام إلى مستوى الإيمان، ومن ههنا يجب أن يُفهَم قوله تعالى: ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون**﴾، وقوله: ﴿**وأنزلنا إليك الذكر**﴾ (سورة النحل: الآية ٤٤) يعني القرآن كله؛ مشتمِلاً على الأصل ـ الإسلام ـ والفرع ـ الإيمان. وقوله: ﴿**لتبين للناس ما نزل إليهم**﴾ يعني لتفصل بالتشريع، وألوان التبيين، للمؤمنين ما نزل إلى مستواهم. قوله: ﴿**ولعلهم يتفكرون**﴾ يعني لعل الفكر، أثناء العمل بالفروع، يقودهم إلى الأصل الذي لم يطيقوه أول أمرهم. وفي ذلك إشارة بالغة اللطف إلى السير في مراقي الإسلام المختلفة؛ مبتدئاً بالإسلام الأول، صاعداً بوسائل الفكر الصافي، والقول المسدد، والعمل المخلص، فإنه ﴿**إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه**﴾ (سورة فاطر: الآية ١٠).

نخلص مما تقدم إلى تقرير أمر مهمّ جدّاً، وهو أن كثيراً من صور التشريع الذي بين أيدينا الآن ليست مراد الإسلام بالأصالة، وإنما هي تنزل لملابسة الوقت والطاقة البشرية.

الرق ليس أصلاً في الإسلام

فالأصل في الإسلام الحرية، ولكنه نزل على مجتمع الرق فيه جزء من النظام الاجتماعي والاقتصادي. وهو مجتمع قد ظهر عمليّاً أنه لا يُحسِن التصرف بالحرية، مما أدى إلى نزع قيام أفراده بأمر أنفسهم، وجعل ذلك إلى وصي عليهم، وقد رأينا أن هذا أدى إلى شرعية الجهاد. ومن أصول الجهاد في سبيل الله أن يعرض المسلمون على الكفار أن يدخلوا في الدين الجديد، فإن هم قبلوه، وإلا فعليهم دفع الجزية، ويعيشوا تحت حكومتهم؛ مبقين على دينهم الأصلي، آمنين على أنفسهم. فإن هم أبوا عليهم هذه الخطة أيضاً، حاربوهم. فإذا هزموهم اتخذوا منهم سبايا، فزاد هؤلاء في عدد الرقيق السابق للدعوة الجديدة.

والحكمة في الاسترقاق تقوم على قانون المعاوضة، فكأن الإنسان عندما دُعِي ليكون عبداً لله فأعرض، دلّ إعراضه هذا على جهل يحتاج إلى فترة مرانة، يستعد أثناءها للدخول عن طواعية في العبودية لله، فجُعِل في هذه الفترة عبداً للمخلوق ليتمرس على الطاعة التي هي واجب العبد. والمعاوَضة هنا هي، أنه حين رفض أن يكون عبداً للرب، وهو طليق، وأمكنت الهزيمة منه، جُعِل عبداً للعبد؛ جزاءً وفاقاً ﴿**ومن يعمل مثقال ذرة شرّاً يرَه**﴾ (سورة الزلزلة: الآية ٨).

الرسالة الثانية

الرسالة الثانية هي الإسلام، وقد أجملها المعصوم إجمالاً، ولم يقع في حقها التفصيل إلا في التشاريع المتداخلة بين الرسالة الأولى وبينها، كتشاريع العبادات، وكتشاريع الحدود، قال تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي، ورضيت لكم الإسلام ديناً**﴾ (سورة المائدة: الآية ٣). هذا اليوم يوم عرفة، من حجة الوداع، في السنة الثامنة من الهجرة، وقد كان يوم جمعة. وهذه الآية هي آخر ما نزل من القرآن.. وهي قمة رسالات السماء.

وهو إنما رضي لنا الإسلام ديناً لنرضاه، فإن أمراً لا يبدأ من طرفه هو لا يبدأ

من طرفنا نحن.. قال تعالى: ﴿**ثم تاب عليهم ليتوبوا**﴾ (سورة التوبة: الآية ١١٨)(٦).

وقد ظن كثير من الناس أن قوله تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم**﴾ يعني أن الإسلام كمل عند الناس، وانتهى إلى قمة كماله يومئذٍ. وهؤلاء حين يقرؤون قوله تعالى: ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم**﴾ يعتقدون أن تبيين القرآن قد تمّ، وليس هناك أمر هو أبعد من الصواب من هذا الرأي.. فالقرآن لم يُبيَّن منه بالتشريع، وبالتفسير، إلا الطرف الذي يناسب الوقت الذي جرى فيه التبيين، ويناسب طاقة الناس.. والقرآن لا يمكن أن يتم تبيينه. والإسلام، كذلك، لا يمكن أن يكمل، فالسير في مضماره سير سرمدي ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾ (سورة آل عمران: الآية ١٩)، و«عند» هنا ليست ظرف زمان، ولا هي ظرف مكان، وإنما هي خارج الزمان والمكان.. فالسير بالقرآن في مضمار الإسلام سير إلى الله في إطلاقه.. وهو بذلك لم يتم تبيينه، ولن يتم، وإنما تم إنزاله بين دفتي المصحف.. تم إنزاله، ولم يتمّ تبيينه.

ومن ههنا يُفهَم الفرق بين «أنزلنا» و«نزل» من الآية ﴿**بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ (سورة النحل: الآية ٤٤)، فإن الفهم العام، عند العلماء، أنهما مترادفتان، وما هما بذاك.. فـ «ما» في جملة «ما نزل إليهم» لا تعود إلى الذكر، وإنما تعود إلى جزء من الذكر، ينصب عليه الأمر بالتبيين، وهو ما يخص الرسالة الأولى.. إلا ما يكون متداخلاً بينها وبين الرسالة الثانية.

ويحسن أن نذكر هنا أن القرآن قد نزل مثاني.. وفي ذلك يقول تعالى: ﴿**اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ**﴾ (سورة الزمر: الآية ٢٣)، ومعنى «متشابهاً» قائمة قرينة الشبه بين أسفله وأعلاه، وبين وجهه وقفاه، وبين ظاهره وباطنه. ومعنى «مثاني» أنه ذو معنيين، معنيين: معنى بعيد عند الرب، ومعنى قريب تنزل للعبد. والقرآن كله مثاني.. كل آية

---

(٦) وهذا يعني أن الله هو مَن يقذف حب التوبة في قلوب الناس أولاً، وبعد ذلك هم مَن يتوبون (المترجِم من العربية إلى الإنكليزية).

منه، وكل كلمة فيه، بل وكل حرف من كل كلمة.. والسر في ذلك أنه حديث صادر من الرب مخاطب به العبد.. والشبه الذي فيه هو الشبه الذي قام بين الرب والعبد، وعبر عنه المعصوم بقوله: «إن الله خلق آدم على صورته»، وعبر عنه تبارك وتعالى: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾**(سورة النساء: الآية ١)؛ وتلك النفس الواحدة إنما هي نفسه، تبارك وتعالى.

فكلمة الإسلام، مثلاً، لها معنى قريب، هو الذي عبّر عنه القرآن بقوله تعالى: **﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾** (سورة الحجرات: الآية ١٤)، وهذا هو الذي أسميناه الإسلام الأول، وقلنا إنه لا عبرة به عند الله. وللإسلام معنى بعيد، وهو مركوز عند الله، حيث لا حيث.. وهو بمعناه البعيد قد أشار إليه سبحانه وتعالى حين قال: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾** (سورة آل عمران: الآية ١٠٢). ومعلوم أنه لا يتقي الله حق تقاته إلا الله، وهو، من ثم نَهْج معراج إلى الله ذي المعارج، في مقام عزه، بالعبودية، والتذلل، والاستسلام. والعبودية لا تتناهى.. فهي كالربوبية تماماً.. والعبودية المطلقة لله تقتضي العلم المطلق بالله. وهذا لا يكون إلا لله عز وجلّ **﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾** (سورة النمل: الآية ٦٥)، فالغيب هنا يعني الله.. فكأنه قال: لا يعلم الله إلا الله. ولقد تحدثنا في رسالة الصلاة كيف أن العبودية هي الحرية مما لا داعي إلى إعادته هنا.. فليرجع إليه.

والإسلام إنما كان نهج معراج إلى مقام العبودية بفضل القرآن، وهو كتابه المسلك في مراقيه. وهذا التسليك هو ما من أجله أنزل القرآن، وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى: **﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾** (سورة القمر: الآية ١٧). وهو إنما يُذكّرنا بالعبودية التي أقررنا على أنفسنا بها، ثم نسيناها، وذلك حيث قال تعالى عنا: **﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هذا غَافِلِينَ*أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ*وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾** (سورة الأعراف: الآيات ١٧٢-١٧٤)، لعلهم يرجعون إلى الله بالعبودية والاستسلام.. بالإسلام.

ولـمّا كان القرآن هو منهاج السلوك إلى الله، **﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾** (سورة البقرة: الآية ٣٨)، والقرآن هو هذا الهدى، فقد أصبح أوله عند الله، وآخره عندنا، فإن نحن أحسنّا السلوك في مدارجه، استرجعنا الفردوس الذي فقدناه بخطيئة آدم، وارتقينا المراقي في الإطلاق. قال تعالى عن القرآن: **﴿الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾** (سورة البقرة: الآيتان ١ و٢)، وقال عن المتقين المهتدين بالقرآن: **﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ * فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾** (سورة القمر: الآيتان ٥٤ و٥٥)، وهذه درجات: أولاها الجنات، ثم النهر، ثم مقعد الصدق، ثم عند مليك مقتدر، وذلك «عند لا عند»، و«حيث لا حيث». وهذه الدرجات تتفاوت من الجَنّات الحسية، وهي الفردوس المفقود بالخطيئة، إلى المطلق في إطلاقه، وإلى كل أولئك يهدي القرآن، فهو لا يستنفد **﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾** (سورة الكهف: الآية ١٠٩). ومن أجل هذا، فإنه باطل زَعْم مَن زَعَم أن القرآن يمكن أن يُستقصى تبيينه.. ذلك بأن القرآن هو ذات الله.. وهذه الذات تنزلت، بمحض الفضل، إلى مدارك العباد ليعرفوها، فكانت القرآن في تنزلاته المختلفة: الذكر، والقرآن، والفرقان[٧]. وفي منزلة الفرقان هذه، انصب في قوالب التعبير العربية، واستعملت هذه القوالب أبلغ استعمال لتشير إلى منزلتَي القرآن، والذكر. والقرآن إنما انصب في قوالب التعبير العربية لنتمكن نحن من الفهم عن الله.. قال تعالى في ذلك: **﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾** (سورة الزخرف: الآية ٣). ولقد ورطت هذه الآية وأخواتها كثيراً من علماء المسلمين في الخطأ، فظنوا أن القرآن عربي بمعنى أنه يمكن أن يُستقصى فهمه من اللغة العربية، ومن معرفة أساليبها، وما هو بذاك، ولقد تحدثنا عن ذلك عند حديثنا عن السور المفتتَحة بأحرف التهجي، فليُراجَع هناك.

لـمّا كان الإسلام بهذا السُّموق، فإنه لم يتفق لأمة من الأمم إلى اليوم. والأمة المسلمة لم تظهر بعد، وهي مرجوة الظهور في مقبل أيام البشرية، وسيكون يوم ظهورها يوم الحج الأكبر، وهو اليوم الذي يتم فيه تحقيق الخطاب الرحماني بقوله

---

(٧) هذه المصطلحات تشير إلى القرآن في مستويات مختلفة للعلم والإدراك للحق فيما يتعلق بباطنه، وهو المعنى المجازي للمعنى الظاهر للنص (المترجِم من العربية إلى الإنكليزية).

تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**﴾ (سورة المائدة: الآية ٣).

ولقد كان محمد يومئذٍ طليعة المسلمين المقبلين، وهو كأنما جاء لأمته، أمة المؤمنين، من المستقبل، فهو لم يكن منهم، فقد كان المسلم الوحيد بينهم ﴿**قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ**﴾ (سورة الأنعام: الآيتان ١٦٢ و١٦٣). ولقد كان أبو بكر، وهو ثاني اثنين، طليعة المؤمنين.. وكان بينه وبين النبي أمد بعيد. وإلى المسلمين، الذين يجيؤون في مقتبل أيام البشرية، أشار حديث المعصوم، حين قال: «واشوقاه لإخواني الذين لـمّا يأتوا بعد!» فقال أبو بكر: «أو لسنا إخوانك، يا رسول الله؟» قال: «بل أنتم أصحابي!» ثم قال ثانية: «واشوقاه لإخواني الذين لـمّا يأتوا بعد!» فقال أبو بكر: «أولسنا إخوانك، يا رسول الله؟» قال: «بل أنتم أصحابي!» ثم قال ثالثة: «واشوقاه لإخواني الذين لـمّا يأتوا بعد!» قالوا: «مَن إخوانك، يا رسول الله؟» قال: «قوم يجيئون في آخر الزمان، للعامل منهم أجر سبعين منكم» قالوا: «منا أم منهم؟» قال: «بل منكم» قالوا: «لماذا؟» قال: «لأنكم تجدون على الخير أعواناً ولا يجدون على الخير أعواناً».

المسلمون

المسلمون كأمة، لم يجيؤوا بعد، ولقد تنبأ المعصوم بمجيئهم في آخر الزمان، وذلك حين يبلغ الكتاب أجله، ويجيء موعود الله تعالى في قوله: ﴿**وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ (سورة آل عمران: الآية ٨٥). ويومئذٍ يدخل الناس في الدين كافة، ولا يجدون عن ذلك مُنصرَفاً؛ لأن جميع المشاكل لا تجد حلها إلا فيه. وما نرى إلا أن الأرض أخذت تتهيأ لظهور شريعة المسلمين التي بها تكون المدنية الجديدة، وما من دون المدنية الجديدة للناس خلاص من إفلاس النظم الاجتماعية المعاصرة.. وذلك أمر سلفت الإشارة إليه في صدر هذه الرسالة، حيث قلنا إن الإنسانية كلها، في هذه الآونة، في التيه، وقد ضل سعي المدنية الغربية، واستعلن إفلاسها(٨)، وأصبحت قضايا الديمقراطية، والاشتراكية،

---

(٨) قد ذكر المؤلف في كتاب سابق كلاًّ من المذاهب الماركسية والليبرالية على أنها إشارة للحضارة الغربية (المترجِم من العربية إلى الإنكليزية).

والحرية الفردية، تتطلب الحلول، وتلح في الطلب، ولا يجيء الحل إلا من تلقيح المدنية الغربية، أو قل، إن أردت الدقة، الحضارة الغربية بروح جديدة، هي روح الإسلام. وإنما رَشَّح الإسلامَ لهذا المقام مقدرتُه على حل الإشكال القائم بين الفرد والجماعة، وبين الفرد والكون، وهو أمر أسلفنا في تفصيله القول.

وما ينبغي أن يلتبس اسم المسلمين المعنيين هنا مع الاسم التقليدي الذي تتسمى به الأمة الحاضرة. فإننا قد أسلفنا القول بأنها لم تَتَسَمَّ بهذا الاسم إلا من الإسلام الأول، وإلا فهي الأمة المؤمنة، فما من أمة من الأمم السوالف تستحق هذا الاسم. وكل ما ذكر عن الأمم من إسلام، فإنما هو الإسلام الأول، إلا ما كان من أمر طلائع البشرية، فإنه الإسلام الأخير، أو قُل هو درجة في الإسلام الأخير، فما للإسلام الأخير غاية فتبلغ. وهم بذلك طلائع الأمة المسلمة التي لم تجئ إلى اليوم.. قال تعالى في ذلك: **﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ*وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ * إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ * وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ * أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَٰهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾** (سورة البقرة: الآيات ١٢٧ ـ ١٣٣).. وقوله: «**ربنا واجعلنا مسلمَين لك**» يعني الإسلام الأخير، وقد كانا مسلمَين من ذلك الطراز. وأما قوله: «**ومن ذريتنا أمة مسلمة لك**»، فإنه يعني، في المدى القريب، أمة مسلمة على مستوى الإسلام الأول، ثم يدعو بها الترقي والتطور حتى تبلغ، في المدى البعيد، مراقي الإسلام الأخير. وقد استُجيب لهما في ذلك. قوله: «**ووصى بها إبراهيم بنيه**» يعني وصاهم بالكلمة، وهي «**لا إله إلا الله**»، وكذلك وصاهم يعقوب «**يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتُنَّ إلا وأنتم مسلمون**» يعني فلا تموتن إلا وأنتم متمسكون بالملة، وبالكلمة «**لا إله إلا الله**». وقوله: «**قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون**» يعني أيضاً الإسلام الأول.

وقال تعالى في ذلك: ﴿**وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ**﴾ (سورة المائدة: ١١١)، فإسلامهم هنا مطابق للإيمان، وهو ما وقع به الإذن بالوحي؛ فإن الله إنما أوحى إليهم أن يؤمنوا.. فلمّا آمنوا وقالوا «**آمنا**»، وقع لهم أن هذا الإيمان إسلام، وكذلك قالوا «**واشهد بأننا مسلمون**». والعارف يسمع إجابة القدس إياهم في فحوى: «**قل لم تسلموا ولكن قولوا آمنا**» لم يسلموا الإسلام الأخير.. أعني درجة البداية منه.. وإنما أسلموا الإسلام الأول.

ونحن إنما جزمنا بأن إسلام كل هؤلاء هو الإسلام الأول؛ لأن أدنى مراتب الإسلام الأخير الخروج عن الشريعة الجماعية، والدخول في الشريعة الفردية، وذلك بإتقان العمل بالشريعة الجماعية حتى يُحسِن الفرد التصرف في الحرية الفردية المطلقة. فالإسلام الأخير مرتبة فرديات.. والفردية لا تتحقق لأحد وهو منقسم على نفسه، فلا بد له من إعادة الوحدة إلى بنيته، فلا يكون العقل الواعي في تعارض وتضاد مع العقل الباطن. وبفض التعارض بينهما، تتم سلامة القلب، وصفاء الفكر، وجمال الجسم، فتتحقق حياة الفكر، وحياة الشعور.. وهذه هي الحياة العليا ﴿**وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ**﴾ (سورة العنكبوت ٦٤)، فالحيوان هنا ضد الـمَوَتان، وهي الحياة الكاملة، غير المؤوفة بالنقص، ولا بالمرض، ولا بالموت.

وإعادة الوحدة إلى البنية تعني أن الإنسان يفكر كما يريد، ويقول كما يفكر، ويعمل كما يقول. وهذا هو مطلوب الإسلام، وذلك حيث يقول: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ*كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ**﴾. (سورة الصف: الآيتان ٢ و٣).

المجتمع الصالح

ولا يبلغ أحد هذا المبلغ الرفيع من الحياة إلا بوسيلتين اثنتين: أولاهما وسيلة المجتمع الصالح، وثانيتهما المنهاج التربوي العلمي الذي يواصل به مجهوده الفردي ليتم له تحرير مواهبه الطبيعية من الخوف الموروث.

والمجتمع الصالح هو المجتمع الذي يقوم على ثلاث متساويات: المساواة الاقتصادية وتسمى في المجتمع الحديث الاشتراكية، وتعني أن يكون الناس شركاء في خيرات الأرض، والمساواة السياسية وتسمى في المجتمع الحديث الديمقراطية،

وتعني أن يكون الناس شركاء في تولي السلطة التي تقوم على تنفيذ مطالب حياتهم اليومية؛ ثم المساواة الاجتماعية، وهذه، إلى حد ما، نتيجة للتساويتين السابقتين، ومظهرها الجلي محو الطبقات، وإسقاط الفوارق التي تقوم على اللون، أو العقيدة، أو العنصر، أو الجنس، من رجل، وامرأة. فإنه يجب ألا يكون هناك تمييز بين الأفراد يقوم على أي اعتبار من هذه الاعتبارات، فالناس لا يتفاضلون إلا بالعقل، والخلق. ومحك ذلك: العدل في السيرة بين الناس، والنصح، والإخلاص للمواطنين في السر والعلن، وروح الخدمة العامة في كل وقت، وبكل سبيل.

والمساواة الاجتماعية تستهدف محو الطبقات، ومحو الفوارق بين المدن والأرياف، وذلك بإتاحة الفرص المتساوية للتثقيف، والتمدين، حتى يكون التزاوج بين جميع الأفراد في المجتمع أمراً عاديّاً.. وهذا هو المحك الصادق في مبلغ المساواة الاجتماعية.

والمجتمع الصالح بعد أن يقوم على هذه المساويات الثلاث، التي يتكفل القانون بتنظيمها ورعايتها، يقوم أيضاً على رأي عام سَمْح، لا يَضِيق بأنماط السلوك المختلفة لدى النماذج البشرية المتباينة، ما دام هذا السلوك لا يعود إلا بالخير والبركة على المجتمع.

وللرأي العام أحكام تَصدُر من وراء حكم القانون، وهي غير مُلزِمة لأحد، ولا مُنفَّذة بسلطة، ولكنها قد تكون، مع ذلك، أكثر فعالية من القانون في ردع الشواذ والمارقين. ويمكن الرأي العام بالطبع أن يُصدِر حكمه على أي سلوك لا يوافق عليه، ولكن يجب تجنب العنف في إحداث أي تغيير في ذلك، فإن العنف لا يبعث إلا إحدى خصلتين: إما العنف ممن يطيقون المقاومة، أو النفاق من العاجزين عنها، وليس في أيهما خير. ثم، لدى الضرورة، يمكن أحكام الرأي العام، والعُرْف الجماعي أن تدخل حَرَم القانون، وذلك باقتراح التشريعات التي تسد النقص الذي بدا لمن شاء، وبالطبع لن تكون التشريعات غير دستورية، ودستورية القانون عندنا معروفة.

المساواة السياسية: الديمقراطية

ولن نتحدث عن الديمقراطية بتطويل هنا، فإن موعدنا بذلك السِّفْر الذي سيخرج باسم «الإسلام ديمقراطي اشتراكي»، فكما أن الاشتراكية هي ثمرة النزاع الطويل بين

«العندهم والما عندهم» في الصعيد المادي، فإن الديمقراطية هي أيضاً نتيجة الصراع بين «العندهم والما عندهم» في الصعيد السياسي. وهي تبتغي أن يكون الناس شركاء في السلطة، كما هم شركاء في خيرات الأرض. والديمقراطية صنو الاشتراكية.. وهما معاً تمثلان جناحَي المجتمع.. فكما أن الطائر لا يستقل في الهواء على جناح واحد، فكذلك المجتمع لا يستقل بغير جناحين من ديمقراطية واشتراكية. ولقد ظهرت الديمقراطية قبل الاشتراكية، ذلك لأن الاشتراكية تحتاج إلى وعي جماعي أكثر مما تحتاجه الديمقراطية التي قد تقوم في بدايتها على قلة من المثقفين..ثم إن الاشتراكية تحتاج، كمقدمة لها، إلى الرأسمالية النامية الغنية..وهي أيضاً وليدة الآلة، فلم يكن من الممكن أن تتقدمها.. ولم تجئ الآلة إلا مؤخراً. هذا الحديث يعني الاشتراكية العلمية.. أما الاشتراكية الساذجة، البدائية، فإن نشأتها بعيدة في التاريخ.

وُلِدت الديمقراطية في بلاد الإغريق، وفي أثينا بالذات. وقد كانت أثينا أرقى مدن الإغريق ثقافة. وكانت كل مدينة من تلك المدن حكومة قائمة بذاتها. ولـمّا كانت الدول الإغريقية التي تمثلها المدن صغيرة، فقد كان من السهل على الشعب أن يمارس الحكم مباشرة عن طريق اجتماع أفراده، وكانت ديمقراطيتهم، بذلك، الديمقراطية المباشرة التي لا تحتاج إلى مجلس نيابي، ولا إلى مجلس تنفيذي، على النحو الذي عُرِف مؤخراً، وهي لم تكن تقوم على موظفين دائمين، وإنما كان الموظفون يُنتخَبون كل عام. وكثيراً ما كان الانتخاب يجري بالاقتراع، وكان أهل أثينا يعتقدون أن الاشتراك في مناقشة وسياسة الشؤون العامة حق لكل مواطن، وواجب عليه) لم يكونوا يعتبرون النساء والعبيد من المواطنين). وكان بركليس أعظم الخطباء المتكلمين باسم الديمقراطية الأثينية، وفي خطابه المعروف باسم خطبة الجنازة، التي ألقاها بمناسبة الاحتفال الشعبي بدفن الذين قُتِلوا في الحرب ضد إسبارطة عام ٤٣٠ قبل الميلاد، قال في تصوير هذه الديمقراطية: «إنما تُسمى حكومتنا ديمقراطية؛ لأنها في أيدي الكثرة من دون القلة. وإن قوانيننا لتكفل المساواة في العدالة للجميع في منازعاتهم الخاصة، كما أن الرأي العام عندنا يرحب بالموهبة ويكرمها في كل عمل يتحقق لا لأي سبب طائفي، ولكن على أسس من التفوق فحسب، ثم إننا نتيح فرصة مطلقة للجميع في حياتنا العامة، فنحن نعمل بالروح ذاتها في علاقاتنا اليومية في ما بيننا. ولا يوغرنا ضد جارنا أن يفعل ما يحلو له ولا نوجه إليه نظرات مُحنِقة، قد لا تضر، ولكنها غير مستحبة.

ونحن نلتزم بحدود القانون أشد التزام في تصرفاتنا العامة، وإن كنا صرحاء ودودين في علاقاتنا الخاصة، فنحن ندرك قيود التوقير: نطيع رجال الحكم والقوانين، لا سيما تلك القوانين التي تحمي المظلوم، والقوانين غير المكتوبة التي يجلب انتهاكها عاراً غير منكور. ومع ذلك، فإن مدينتنا لا تفرض علينا العمل وحده طيلة اليوم. فما من مدينة أخرى توفر ما نوفره من أسباب الترويح عن النفس، من مباريات وقرابين على مدار السنة، ومن جمال في بيئتنا العامة، يشرح الصدر، ويسر العين، يوماً بعد يوم. وفوق هذا، فإن هذه المدينة من الكبر والقوة بحيث تتدفق عليها ثروة العالم بأسره. ومن ثم، فإن منتجاتنا المحلية لم تعُد مألوفة لدينا أكثر من منتجات الدول الأخرى.

إننا نحب الجمال من دون إسراف، والحكمة في غير تجرُّد من الشجاعة والشهامة. ونحن نستخدم الثروة، لا كوسيلة للغرور والمباهاة، وإنما كفرصة لأداء الخدمات. وليس الاعتراف بالفقر عيباً، إنما العيب هو القعود عن أي جهد للتغلب عليه.

وما من مُواطِن أثيني يهمل الشؤون العامة لإغراقه في الانصراف إلى شؤونه الخاصة. والشخص الذي لا يُعنى بالشؤون العامة لا نعتبره «هادئاً وادعاً»، وإنما نعتبره غير ذي نفع.

وإذا كانت قلة منا هم الذين يرسمون أية سياسة، فإنّا جميعاً قضاة صالحون للحكم على هذه السياسة. وفي رأينا أن أكبر مُعوِّق للعمل هو نقص المعلومات الوافية، التي تُكتسَب من النقاش قبل الإقدام، وليس النقاش ذاته» هذا ما قاله بركليس في تصوير الديمقراطية الأثينية، وهو تصوير طيب.

ولقد أخذت الديمقراطية، من أيام أثينا، تنمو وتتطور وتتباين في ذلك في مختلف أرجاء العالم، ولكنها تنبع في كل مكان من مبادئ تحاول أن تبينها بوضوح كنهج متميز وفذ من مناهج الحياة.. نهج للحياة يعترف بكرامة الإنسان، ويحاول أن يقيم تصريف الشؤون الإنسانية وفق العدل، والحق، وقبول الشعب. ولقد وصلت مرحلة تطوير الديمقراطية الحديثة إلى مبادئ يمكن تلخيص أهمها في ما يلي:

١ ـ الاعتراف بالمساواة الأساسية بين الناس.

٢ ـ قيمة الفرد فوق قيمة الدولة.

٣ ـ الحكومة خادمة الشعب.

٤ ـ حكم القانون.

٥ ـ الاسترشاد بالعقل، والتجربة، والخبرة.

٦ ـ حكم الأغلبية، مع تقديس حقوق الأقلية.

٧ ـ الإجراءات أو الوسائل الديمقراطية تُستخدَم لتحقيق الغايات في الدولة الديمقراطية.

فليست الإجراءات، ولا الأجهزة الديمقراطية غاية في ذاتها، وإنما هي وسيلة إلى غاية وراءها.. فليست الديمقراطية أن تكون لنا هيئة تشريعية، وهيئة تنفيذية، وهيئة قضائية، وإنما جميع ذلك وسائل لتحقيق كرامة الإنسان.. فإن الديمقراطية ليست أسلوب حُكْم فحسب، وإنما هي منهاج حياة، الفرد البشري فيه غاية، وكل ما عداه وسيلة إليه، ولا يجد أسلوب الحكم الديمقراطي الكرامة التي يجدها عند الناس إلا من كونه أمثل أسلوب لتحقيق كرامة الإنسان.

وفي النهج الديمقراطي الحاضر خطأ هو أقل من الخطأ الذي تورطت فيه الشيوعية الماركسية بكثير، ولكنّا، رغم ذلك، لن نسترسل في استقصائه هنا، وإنما نتركه إلى حينه في سِفْر «الإسلام ديمقراطي اشتراكي».

وتجيء كرامة الإنسان من كونه أقدر الأحياء على التعلم والترقي، وتجيء كرامة الديمقراطية من كونها، كأسلوب للحُكْم، أقدر الأساليب لإتاحة الفرص للإنسان ليبلغ منازل كرامته وشرفه. وإنما يتعلم الإنسان من أخطائه، وتلك هي الطريقة المثلى للتعلّم. ففي الدكتاتورية، تمنع الحكومة الفرد من أن يُجرِّب، أو يعمل بنفسه، وبذلك تُعطِّل نموه الفكري والعاطفي والخلقي؛ لأن كل ذلك إنما يتوقف نموه على ممارسة العمل، وتحمل مسؤولية الخطأ في القول، وفي العمل، ثم التعلم من الخطأ. وعلى العكس من الديكتاتورية، نجد أن الديمقراطية قائمة على الحق في ارتكاب الأخطاء، وهذا ليس معناه الرغبة في الخطأ من أجل الخطأ، وإنما اعتراف بأن الحرية توجب الاختيار بين السبل المختلفة للعمل. ولا يمكن الإنسان أن يكون ديمقراطيّاً حقّاً من دون أن يتعلم كيف يختار، وأن يُحسِن الاختيار في ذلك، وأن يُصحِّح، باستمرار،

خطأ الاختيار الذي يبدو منه الفينة بعد الفينة. وفي واقع الأمر، فإن السلوك جميعه، وممارسة الحرية برمتها إنما هي سلسلة من التصرف الفردي في الاختيار والتنفيذ.. أو قُل في حرية الفكر، وحرية القول، وحرية العمل.. على شرط واحد، هو أن الإنسان يتحمل نتيجة خطئه في القول، وفي العمل، وفق قانون دستوري.

فالديمقراطية هي حق الخطأ.. وفي قمة هذا التعريف جاء حديث المعصوم: «إن لم تخطؤوا وتستغفروا، فسيأتِ الله بقوم يخطئون ويستغفرون، فيغفر لهم».

ومن كرامة الإنسان عند الله أن الحرية الفردية لم يجعل عليها وصيّاً، حتى ولو كان هذا الوصي هو النبي، على رفعة خلقه، وكمال سجاياه؛ فقد قال تعالى في ذلك: ﴿**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ۞لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ**﴾ (سورة الغاشية: الآيتان ٢١ و٢٢)، والمَعنيون هنا هم المشركون، الذين رفضوا عبادة الله، وعكفوا على الأصنام، يعبدونها، ويتقربون إليها بالقرابين، والناهي عن السيطرة عليهم هو الرسول محمد، الذي لم يُرِد عُلُوّاً في الأرض، والذي قال تعالى عنه: ﴿**وإنك لعلى خلق عظيم**﴾ (سورة القلم: الآية ٤). من هذا، نأخذ أنه ليس هناك رجل هو من الكمال بحيث يُؤتمَن على حريات الآخرين، وأن ثمن الحرية الفردية هو دوام السهر الفردي عليها. وفي الحق أن الحرية الفردية حق أساسي يقابله واجب هو حسن التصرف في ممارستها. ولـمّا كان مجتمع المؤمنين قاصراً عن الارتفاع إلى ممارسة الحرية الفردية في الاختيار والعمل، فقد جعل النبي وصيّاً عليهم ليُعِدَّهم لتحمل مسؤولية الحرية الفردية المطلقة. وهو أثناء وصايته عليهم يصر على إعطائهم حق الخطأ، كلـمّا وَسِعه ذلك، من غير أن يشق عليهم أو يعنتهم.. فهو بذلك إنما يُعِدُّهم لممارسة الديمقراطية حين يقوى عودهم، ويستحصد عقلهم.. وبذلك أمر الله حين قال: ﴿**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ**﴾. (سورة آل عمران: الآية ١٥٩).

وهذه آية الشورى، والشورى حيث وردت، سواء في هذه الآية، أو في قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ**﴾، (سورة الشورى: الآية ٣٨)، فليست آية ديمقراطية، وإنما هي آية تنزلت من آية الديمقراطية لتُعِدَّ الناس ليستأهلوا الديمقراطية، حين يجيء أوانها.

فالشورى ليست أصلاً، وإنما هي فرع، وهي ليست ديمقراطية، وإنما هي حكم الفرد الرشيد الذي يعدّ الأمة لتصبح ديمقراطية. والأصل في الديمقراطية آيتا ﴿**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ*لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ**﴾.

وبهذا القَدْر نفسه، الزكاة ذات المقادير ليست اشتراكية، وإنما هي رأسمالية.. وآيتها ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ**﴾ (سورة التوبة: الآية ١٠٣)، ليست أصلاً، وإنما هي فرع. والغرض وراءها إعداد الناس نفسيّاً وماديّاً ليكونوا اشتراكيين، حين يجيء أوان الاشتراكية. والآية الأصل، التي تنزلت منها آية الزكاة ذات المقادير، هي **قوله تعالى**: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ**﴾ (سورة البقرة: الآية ٢١٩)، ولقد أسلفنا الإشارة إلى ذلك.

ولـمّا كانت الرسالة الثانية تقوم على الارتفاع من الآيات الفرعية إلى الآيات التي هي أصل، والتي جرى منها التنزل إلى الفروع لملابسة الزمان، ولملاءمة طاقة المجتمع، المادية والبشرية، فقد وجب الارتفاع بالتشريع، وذلك بتطويره ليقوم على آيات الأصول، وكذلك يدخل عهد الاشتراكية، وعهد الديمقراطية، وينفتح الطريق إلى تحقيق الحرية الفردية المطلقة بالممارسة في مستوى العبادة، ومستوى المعاملة. وهذه هي شريعة المسلمين.. شريعة الأمة المسلمة التي لـمّا تأتِ بعد، وقد أصبحت الأرض تتهيأ لمجيئهم.. فعلى أهل القرآن أن يُمهِّدوا طريقهم، وأن يجعلوا مجيئهم ممكناً، ومُيَسَّراً، وهذا ما من أجله كُتِب هذا الكتاب.

الفصل التاسع والعشرون

نورشوليش مجيد ـ ضرورة تجديد الفكر الإسلامي وإحياء الوعي الديني

وُلِد نورشوليش مجيد (Nurcholish Madjid) بإندونيسيا عام ١٩٣٩م، وهو أحد السكان الأصليين لجزيرة جاوة. التحق بالجامعة بعدما درس في المدارس الإسلامية، وأصبح رائداً لرابطة الطلاب المسلمين في إندونيسيا، ثم صار بعد ذلك قائداً وطنيّاً بارزاً في أواخر الستينيات من القرن العشرين. وفي أحد خطاباته في الثاني من يناير/ كانون الثاني عام ١٩٧٠م ـ وهو أول المقالات المترجَمة في هذا الفصل ـ نادى مجيد بضرورة وجود تغييرات جذرية في الإسلام لمواكبة التغييرات الحديثة التي حدثت في العالم، وقد عبر عن ذلك باستخدام أكثر المصطلحات إثارة للخلاف «مصطلح العلمانية»[١]. وهو لم ينوِ قَطُّ أن يُتداوَل أو يُنشَر هذا الخطاب بين الناس، والغريب في الأمر أنه سمى هذا الخطاب، بعد ذلك، بالخطأ الفادح «خطأ في الغاية»، إلا أنه رغم ذلك لم يتنصل من الأفكار التي دعا إليها فيه[٢]. أما بالنسبة إلى الخطاب الثاني الذي

---

(١) للاطلاع على الآراء المختلفة حول مجيد، انظر: Muhammad Kamal Hassan in Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia (Kuala Lumpur, Malaysia: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pelajaran, Malaysia, 1980), pp. 89- 99: and Greg Barton, "The International Context of the Emergence of Islamic Neo-Modernism in Indonesia," pp. 69- 82 in M. C. Ricklets, editor, Islam in the Indonesian Social Context (Clayton, Australia: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, Annual Indonesian Lectures, number 15, 1991).

(٢) انظر: Nurcholish Madjid. "The Issue Of Modernization among Muslims in =Indonesia," pp. 143- 155 in Gloria Davis, editor, What is Modern Indonesian Culture?

تُرجم هنا، فقد ألقاه مجيد عام ١٩٧٢م، وكان محاولة لإحداث تطوير أكثر في الأفكار التي ذكرها في الخطاب الأول. وفي عام ١٩٨٤م، حاز على درجة الدكتوراه من جامعة شيكاغو، تحت إشراف فضل الرحمن (Fazlur Rahman) (انظر الفصل الواحد والثلاثين). وفي رسالته للدكتوراه ـ التي تتحدث عن مُصلِح القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلادي، المسمى بابن تيمية ـ سعى إلى «إعادة شرح» وجهات نظره، ولكن عن طريق تأويلات من الناحيتين التاريخية والفلسفية[٣]. وما زال مجيد رمزاً نشيطاً وموضع خلاف في المناظرات الإسلامية داخل إندونيسيا، وقد ترأس مجيد معهداً خاصّاً للبحوث الإسلامية[٤].

ضرورة تجديد الفكر الإسلامي ومشكلة تكامل الأمة

١ ـ مقدمة

إن الباعث الذي يدفعنا لمناقشة المشكلة التي أوردناها في العنوان، ينبع من الحقيقة الراسخة التي تقول بأن المسلمين في إندونيسيا يعانون مرة أخرى جمود الفكر وتطور التعاليم الإسلامية، بالإضافة إلى معاناة فقدان «القوة النفسية المحفزة» في خضم نضالهم. من المعلوم أن الأمة الإسلامية في الوقت الحالي بين شقي الرحى: هل يجب عليها أن تنير السبيل لإعادة إنعاش نفسها، بناءً على عملية التكامل بعيدة المدى المرغوب فيها؟ أو هل يجب عليها التشبث بالحفاظ على الجهود الرامية إلى تحقيق هذا التكامل، رغم أنها يتعيّن عليها أن تتحمل التبعات الناتجة عن الجمود في الفكر، بالإضافة إلى فقدان القوى الأخلاقية المنيعة؟ ويتّضح التعارض بين كل من الحاجة إلى الإصلاح والحاجة إلى التكامل، إذا ما حاولت إحدى الطوائف في المجتمع أن تُبادر بعملية التجديد، وفي الوقت نفسه تعاملت طائفة

(Athens, Ohio: Center For International Studies, Ohio University, 1979).

(٣) انظر: Howard M. Federspiel, *Muslim Intellectuals and National Development in Indonesia* (New York: Nova Science Publisher, 1992), p. 42.

(٤) انظر: Douglas E. Ramage, *Politics in Indonesia: Democracy, Islam, and the Ideology of Tolerance* (London: Routledge, 1995), p. 218; Amyn B. Sajoo, "Pondering the 'Periphery': Pluralist Trends in Southeast Asia," *Muslim Politics Report*, number 8, Summer 1996, p.5.

أخرى من المجتمع تعاملاً سلبيّاً تجاه تلك المبادرة. ولقد أثبت التاريخ مراراً حقيقة تلك الظاهرة.

نعم للإسلام، ولا للحزب الإسلامي!

مما لا شك فيه أن إحدى الحقائق المشجعة عن الإسلام في إندونيسيا في الوقت الحاضر هي تمدده السريع، لا سيما في ما يتعلق بمناصريه (الرسميين). فالمناطق التي لم يدخلها الدين الإسلامي من قبل، صارت الآن تعتنقه بشكل دائم، وفي الحقيقة (في بعض المناطق)، يجعلون الدين الإسلامي هو الدين الرئيس للسكان، جنباً إلى جنب مع الأديان الأخرى التي يعتنقها السكان هناك. ومن الملاحَظ وجود اهتمام أكبر بالإسلام بين الناس في الطبقات الاجتماعية العليا. حتى إذا لم يمارسوا الإسلام بأنفسهم، فهم على الأقل يُبدون مثل هذا الاهتمام في سلوكياتهم الرسمية؛ بيد أن هناك سؤالاً يشغل بالنا، ويجب أن نجد له جواباً، وهو: ما مدى هذا التطور الذي نتج عن إعجاب حقيقي بأفكار الإسلام كما قدمها القادة المسلمون، سواء شفويّاً أو كتابيّاً؟

أو هل يمكن النظر إلى هذا النمو الكمي للإسلام على أنه مجرد ظاهرة فقط للتأقلم الاجتماعي، بسبب التطورات السياسية في الدولة، وأعني بذلك هزيمة الشيوعيين التي أعطَت طابعاً يوحي بالانتصار الإسلامي؟ (مثل هذا التأقلم الاجتماعي قد حصل أيضاً في الحقبة التي تسمى أوردي لاما (أي النظام القديم، في الفترة ما بين ١٩٤٥ ـ ١٩٦٥م)، ويرجع السبب في ذلك إلى أن الرئيس أحمد سوكارنو[٥] كان لا يتوقف عن إشعال المظاهرات بحماسة شديدة بهدف تحقيق طموحات الإسلام، بالإضافة إلى مناهَضة الحركة الماركسية (وتلكم كانت حقيقة البواعث التي دفعته لفعل ذلك، بغضّ النظر عن محاولات بعض الناس لتخمينها).

ويمكن أن نجد الإجابة عن الأسئلة السابقة إذا أثرنا السؤال التالي: إلى أي مدى ينجذب هؤلاء الأشخاص إلى الأحزاب والمنظمات الإسلامية؟ في الحقيقة، كانت قلة قليلة منهم فقط هي التي انجذبت إلى الأحزاب والمنظمات الإسلامية، على عكس الغالبية التي أبَت. ومن ثم، يمكن أن نلخص سلوكهم في الجملة التالية،

---

(٥) هو أول رؤساء إندونيسيا، ويعد أحد القادة الرئيسين في حركة عدم الانحياز (المترجِم).

بشكل أكثر، أو أقلّ دقة، «نعم للإسلام، ولا للحزب الإسلامي»؛ لذلك إذا شكلت الأحزاب الإسلامية بوتقة من الأفكار التي ستناضل من أجل تحقيقها تحت مسمى الإسلام، إذن، فمن الواضح أن تلك الأفكار أصبحت في الوقت الحالي أفكاراً غير جذابة. وبعبارة أخرى، فإن كلاً من تلك الأفكار والفكر الإسلامي صارا متحجرين وعفى عليهما الزمن، أضف إلى ذلك أن تلك الأفكار تخلو من الديناميكية، ناهيك عن أن تلك الأحزاب الإسلامية قد فشلت في بناء صورة إيجابية لها ومتعاطفة معها. فعلى العكس، فإن لتلك الأحزاب صورة مغايرة تماماً لذلك (على سبيل المثال، فسمعة إحدى طوائف الأمة، في ما يتعلق بالفساد المتفشي فيها، تزداد سوءاً مع مرور الوقت).

٣ ـ الكَمُّ مقابل الكَيْفِ

من البديهي والمعروف بين الناس أن الكيف دائماً أكثر أهمية من الكَمِّ، بيد أن ما تفعله الأمة المسلمة الآن في إندونيسيا هو العكس تماماً، فهي تعطي أهمية كبرى للكم مقابل الكيف. ومما لا يمكن إنكاره أن الوحدة تضمن تحقيق الغايات، والاستمرار في النضال أفضل بكثير من التشتت، ولكن هل من المعقول أن توجد تلك الوحدة في صورة ديناميكية، وأن تصير قوة ديناميكية من دون أن تعتمد في أساسها على أفكار ديناميكية؟ (كما يقول العالم الاجتماعي الروسي فلاديمير إليتش لينين (Vladimir Ilich Lenin) (١٨٧٠ ـ ١٩٢٤م): «لا يمكن أن توجد أعمال ثورية إلا بوجود نظريات ثورية». من الجدير بالذكر أن حالة الديناميكية تعتبر، في أي مرحلة، أكثر حسماً من مرحلة الركود، على الرغم من أن الأخيرة تعني وجود أنصار أكبر لها بين الناس. إن العجز الذي أصاب الأمة في هذه الأيام يرجع إلى عامل مهم، ضمن عوامل أخرى، وهو أنها تغض الطرف عن عيوبها. ويستلزم هذا وجود حركة تطمح لتجديد الأفكار بهدف تخليص جسد الأمة من تلك العيوب.

٤ ـ تحرير الآفاق تجاه «تعاليم الإسلام» الحالية

أما السؤال الذي يشغل بالنا الآن، إذا ما توصلنا إلى قرار بإجراء عملية الإصلاح داخل الأمة، فهو: من أين سنبدأ؟ في ما يتعلق بهذه المشكلة، يمكننا أن نقتبس تلك الجملة التي قالها الجنرال الفرنسي أندريه بوفر (Andre Beaufre)

(١٩٠٢ ـ ١٩٧٥م): «إن الأساليب التقليدية التي نتبعها في التفكير يجب أن نلقيها في عُرض البحر؛ لأن الأمر الأهم في الوقت الحالي هو أن تكون قادراً على المضي قدماً بدلاً من أن يكون لك قوة عظيمة يسبب تأثيرها إشكالية عويصة». إن الأحداث الماضية التي تنبهنا دائماً بأن الفئة الصغيرة يمكن أن تنتصر على الفئة الكبيرة تؤكد على أن الديناميكية أهم بكثير مقارنة بالكمية. ومما لا شك فيه أنه إذا وجدنا طريقة لدمجهما معاً، فسيكون هذا أفضل بكثير، ولكن إذا لم يكن هذا ممكناً، فإننا سنضطر إلى اختيار واحد منهما فقط، وينبغي أن يتعلق هذا الاختيار بـ «الديناميكية». ما نرغب في استنتاجه هنا من الاقتباس المذكور أعلاه، هو المعنى الذي يؤكد أنه يتعيّن أن تبدأ عملية التجديد بعملين مرتبطين ببعضهما إلى حد كبير، يتمثل العمل الأول في تحرير المرء من القيم التقليدية، بينما يتمثل العمل الثاني في البحث عن القيم التي تتجه صوب المستقبل. تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن هذا التوجه والتوق المبالغ فيه للماضي، يجب أن يُستبدَل بسلوك يتطلع إلى المستقبل. ولتحقيق هذه الغاية، نحتاج إلى إجراء عملية يمكننا أن نُطلق عليها، بكل بساطة، عملية التحرر. وستُطبَّق مثل هذه العملية على «تعاليم الإسلام ووجهات النظر الإسلامية» التي توجد في الوقت الحالي. وتتضمن هذه العملية عمليات أخرى:

أ. العلمنة. إن ما أعنيه بمصطلح «العلمنة» ليس تطبيق العلمانية، وذلك لأن «العلمانية» هي اسم خاص لأيديولوجية، وهي تقريباً وجهة نظر عالمية حديثة تبدو كما لو كانت ديناً جديداً، إلا أن ما أعنيه هنا بهذا المصطلح، هو كل أشكال «التطور الليبرالي». ونحن في حاجة ماسّة لتلك العملية الليبرالية بالتحديد، وهذا لأن الأمة الإسلامية ـ نتيجة لنموها التاريخي ـ لم تعُد قادرة على التفريق ـ من بين القيم التي يسمونها إسلامية ـ بين ما هو خالد، وبين ما هو مؤقت. ففي الحقيقة أن التسلسل الهرمي للقيم يبقى دائماً مقلوباً؛ فالقيم الخالدة تصبح قيماً مؤقتة، والعكس صحيح، أو أن كل شيء أضحى خالداً ويُقوَّم على أنه أخروي، ولا استثناء في ذلك. حتى على الرغم من أن المسلمين قد لا يكونون صرّحوا بذلك شفاهة أو أنكروه، فإن الحقيقة الماثلة أمامنا، أن هذا السلوك ينعكس على نشاطات حياتهم اليومية. إن الآثار المترتبة على هذا السلوك ـ كما نعرف جميعاً ـ هي آثار ضارة، فالإسلام يساوي بين القيمة والتقليد، ولذلك إذا قلنا إن شيئاً ما إسلامي، فإنه سيكون في الوقت نفسه تقليديّاً. ونظراً لأن الدفاع عن الإسلام أصبح مساوياً للدفاع عن التقليد، فقد ظهر

انطباع بأن القوة الإسلامية تظهر على أنها قوة رجعية للتقليد. إن العدسات التي ينظر من خلالها المسلمون إلى ميزان القيم قد جعلتهم غير قادرين على الاستجابة المناسبة لتطور التفكير في العالم المعاصر.

وطبقاً لما أوردناه، فإن المرء لا يعني بمصطلح «العلمنة»، تطبيق مذهب العلمانية، وتحويل المسلمين إلى أشخاص علمانيين. ولكن ما أردناه هنا هو «توقيت» القيم التي هي في حقيقتها مجرد أشياء دنيوية، بالإضافة إلى تحرير الأمة من الميل إلى إضافة صبغة روحانية إلى تلك القيم. وبهذه الطريقة، فإن الاستعداد العقلي الذي يهدف إلى الاستمرار في اختبار وإعادة اختبار حقيقة القيمة في مواجهة الحقائق المادية والأخلاقية والتاريخية، يمكن أن يصير في نهاية المطاف صفة من صفات المسلمين.

أضف إلى ذلك أن ما نعنيه بمصطلح «علمنة» هو أن الدور المؤقت للإنسان على أنه خليفة الله في الأرض سوف يُتمَّم بشكل كامل. إن تصرف المرء كخليفة الله في الأرض من شأنه أن يزوّد الإنسان بالمجال الكافي لاستعمال كامل حريته في مجالي الاختيار والتقرير لنفسه ـ في سياق تطوير حياته على الأرض ـ أي أمر يناسبه أو يلائمه (ويراه مناسباً). وفي الوقت نفسه، فإنه يقر بمسؤولية الإنسان عن هذه الأفعال أمام الله، عز وجلّ.

ولكن ما حدث الآن هو أن الأمة الإسلامية قد فقدت إبداعها في تلك الحياة المؤقتة إلى الحد الذي جعلها تُفضِّل ألا تقوم بعمل ما، على أن تخاطر بالوقوع في الخطأ. وبعبارة أخرى، يمكن القول بأنها قد فقدت روح الاجتهاد.

في الحقيقة، وكنتيجة منطقية لاعتناق مبدأ التوحيد، فإنه يتعيّن على المسلمين أن يمتلكوا تلقائيّاً سلوكاً واقعيّاً حيال العالم وما فيه من مشكلات، فحقيقة أن الخلود المطلق لله، عز وجلّ، وحده تستلزم أن تخلق منهجاً لما يسمى بـ «نزع القدسية» عن أي شيء غير الله، عز وجلّ. وأعني بذلك العالم، وما فيه من مشكلات، وما يتعلق به من قيم؛ لأن تقديس أي شيء غير المولى، عز وجلّ، سوف يُنظَر إليه على أنه شرك وضد التوحيد. إذن، نستنتج الآن أن العلمنة تكتسب معناها الملموس من نزع القداسة عن أي شيء إلا إذا كان يحوز على صفات إلهية، وبعبارة أخرى هي نزع القداسة عن العالم.

من الجدير بالذكر أن الهدف الذي تسعى وراءه عملية نزع القدسية هو كل شيء ينتمي إلى الدنيا، سواء أكان أخلاقياً أو مادياً. ومن المعلوم أن القيم موجودة ضمن الأهداف الأخلاقية الدنيوية، ولكن على النقيض، فإن المادة تشكّل الأهداف المادية. أما الآن، فإذا سمع أحدكم العبارة التي تقول بأن «الإسلام هو عبارة عن مجموع أتباع الحركة البلشفية[٦]، إضافة إلى عبادة الله» (وهي تلك العبارة التي وردت على لسان محمد إقبال (١٨٧٧-١٩٣٨م))، فأحد معانيها هو أن أحد آراء الإسلام تجاه الدنيا وما فيها من مشكلات هو نفس الآراء التي يعتنقها الشيوعيون (بمعنى أخذ الأمر بصورة واقعية ومن دون إعطاء قيمة للموضوع أكثر مما يستحق). والاختلاف الوحيد هو أن الإسلام يُسلِّم بوجود الذات الخالدة، وهي الله، عز وجلّ. إن وجهة النظر العالمية الإسلامية في ما يتعلق بالعلاقة بين الكون والمولى، عز وجلّ، هي وجهة النظر نفسها في ما يتعلق بالجسد، الذي هو عبارة عن رجلين يعلوهما رأس، وهذه المصطلحات هي التي استخدمها العالم الاجتماعي الألماني كارل ماركس (Karl Marx) (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م). وهذا يعني أن الإيمان بالله بالنسبة إلى المؤمنين يشكل أساس رأيهم تجاه الكون، ولكن ليس العكس كما هو موجود في مذهب المادية الجدلي.

ب. الحرية الفكرية. إحدى المؤسسات الإسلامية الليبرالية للتعليم الثانوي في إندونيسيا، تدعى «دار السلام»، وتتخذ من محافظة كونتور في مقاطعة بونوروجو بجزيرة جاوة الشرقية مقرّاً لها، لديها شعارات مثل «حرية الفكر»، و«الشخصية الكريمة»، و«الجسم السليم»، وأخيراً «المعرفة الواسعة». ومن المعلوم أن من بين أكثر الحريات التي يتمتع بها الفرد قيمة، هي حرية التفكير وحرية التعبير عن الآراء. ويجب أن يكون لنا اقتناع تام بأن كل الأفكار ومناهج التفكير ـ على الرغم مما يبدو عليها من غرابة ـ يجب اعتبارها على أنها وسائل للتعبير. وعلى أية حال، فمن النادر أن مثل تلك الأفكار والمعتقدات، التي ينظر إليها في بادئ الأمر على أنها مغلوطة، تجد في النهاية، أن فيها شيء من الصواب. وتلك كانت التجربة التي مرت بها كل حركة إصلاحية، سواء أكانت حركة تابعة لفرد أو منظمة، في كل مكان في العالم.

---

(٦) هي حركة تعني الأغلبية أو الأكثرية، ومؤسس تلك الحركة هو العالم الروسي لينون (المترجِم).

أضف إلى ذلك، وكما يقال «رُبّ ضارة نافعة»، ففي المواجهات بين الأفكار والمعتقدات، يمكن أن يجلب الخطأ نفعاً، وذلك لأنه سيحث الحقيقة على أن تعبّر عن نفسها وتنمو كقوة جبارة.

ومن الممكن ألا يكون هذا الحديث الذي أخبرنا به الرسول، (ﷺ)، حينما قال ـ بما معناه ـ «اختلاف أمتي (في الرأي) رحمة» حديثاً موجزاً من جميع الجوانب. فقد شرح القاضي الأمريكي أوليفر ويندل هولمز (Oliver Wendell Holmes) (١٨٠٩ ـ ١٨٩٤م) حرية التفكير شرحاً وافياً عندما قال: «إن الخير المطلق المرغوب فيه، يمكن الوصول إليه من خلال التجارة الحرة في الأفكار. ويعدّ أفضل اختبار يمكن أن نقوم به لنتحقق من الحقيقة هو قبول سلطة التفكير في المنافسة داخل السوق، فالحقيقة هي الأساس الوحيد الذي يمكنه تنفيذ مطالبهم».

وقد أدى غياب الأفكار الجديدة إلى فقدان ما وصفناه من قبل بـ «القوة النفسية المحفزة». ويرجع السبب في ذلك إلى أنه لا يوجد شخص واحد له فكر متحرر، ويصبّ انتباهه على الحاجات العاجلة التي تتطلبها الظروف الاجتماعية النامية باستمرار، سواء أكان ذلك في المجالات الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية. حتى إذا بقي الوضع كما هو المفروض أن يكون عليه، فما زال يجب علينا أن نقر بأن أفكارنا الإسلامية التي نعتمد عليها هي أفضل السبل لحل تلك المشكلات، شريطة أن نتواءم وننعش ونجدد وننظم (أو ننسّق) تلك الأفكار على النحو الذي يجعلها تواكب الحقائق في العصر الحاضر. على سبيل المثال، إن أحد التعاليم (الإسلامية) والمقصود به مبدأ الشورى، أو المشورة، قد قبلته الأمة الإسلامية جميعاً، وهو يشبه، إن لم يكن يطابق، مبدأ الديمقراطية المعمول به في البلدان الغربية، هذا من ناحية. أما من الناحية الأخرى، فهناك التعاليم الأساسية الأخرى للإسلام، التي تتعلق بالعدالة الاجتماعية، ورعاية وحماية كل من الضعيف والفقير والمغبون والمظلوم، كما تنص على ذلك العديد من الآيات القرآنية، التي لم نجد لها أي تعبير مقابل في الأفكار التي تشكلت للتطبيق العملي في المصطلحات الديناميكية والتقدمية. وقد حدث هذا لأن الأمة الإسلامية، على ما يبدو، ما زالت تنظر بعين الرهبة إلى بعض المصطلحات مثل «العلمانية» الذي نشأ في الغرب مثله، مثل مصطلح «الديمقراطية»، وله معنى يشبه، إلى حد ما، المفاهيم الإسلامية المتطابقة.

وإذا لم يكن العائق الذي يقف في طريق وجود أفكار جديدة يرجع السبب فيه إلى غياب حرية التفكير، فما هو العائق النفسي الموجود في الأمة؟ فهذا العائق قد جعل الأمة الإسلامية تقف عاجزةً عن تقديم المبادرات في عملية تطوير هذا المجتمع الدنيوي. فما نلاحظه هو أن الآخرين هم من يسبقون في تقديم المبادرات، ونتيجة لذلك، فهم من يملكون أفضل المواقع الإستراتيجية في خلق تلك المفاهيم والأفكار. بالإضافة إلى ذلك، فإن الإسلام قد فقد ميزة تلك المواقع الإستراتيجية. وبالفعل، فإنه من المهم أن ندرك أن الحال لا يختلف كثيراً إذا ضربنا المثل بالعمليات العسكرية، ففي تلك العمليات يتنافس المشاركون في الحرب للحصول على ميزة الوجود في أحد المواقع في أرض المعركة، وذلك لأنهم إذا اغتنموا فرصة الوجود فيه، فسيستطيعون أن يمنعوا العدو من احتلاله. وهذا ينطبق على اللعبة النفسية في المجال السياسي، إذ يُمكن أن يغتنم الشخص المواقع ذات التأثير الفكري، ويتشبث بالبقاء فيها، فقط من أجل أن يمنع وقوعها في أيدي الأعداء أو الأناس الآخرين. ونرى في مثل هذا الجانب من الحياة نقطة الضعف الرئيسة التي تكمن في الأمة الإسلامية. وأؤكد مرة أخرى أن كل هذا يرجع السبب فيه إلى عوامل كثيرة، أولها غياب حرية التفكير، بالإضافة إلى التضارب في التدرج الهرمي للقيم في ما يتعلق بما هو خالد وما هو مؤقت، وأخيراً طريقة التفكير التي يشوبها الكثير من الأمور المحظورة والافتراضات المسبقة وما إلى ذلك.

ج. «فكرة التقدم» والسلوكيات المنفتحة. نستطرد الآن في الحديث عن العملية الثالثة. ففي الحقيقة، إذا افترضنا أن المسلمين بالفعل ملتزمون بتعاليم الإسلام كما ينبغي، إذن، فإن قيمة «فكرة التقدم»، مثلها مثل كل القيم الأخرى للحق، لا تحتاج لأن نذكرها ونؤكدها؛ لأنها في الحقيقة جزء لا يتجزأ من تلك التعاليم.

من الجدير بالذكر أن فكرة التقدم تنبع من المفهوم الذي يقر بأن الإنسان هو مخلوق له غريزة صالحة وطاهرة، ويتوق إلى إحقاق الحق، وتحقيق التقدم (لأن الإنسان قد خلقه الله على الفطرة، وهداه إلى الدين الحنيف).

ونظراً لذلك، فإن أحد المظاهر التي تدل على وجود فكرة التقدم في الإنسان، هو الاعتقاد بوجود مستقبل للإنسان، وهذا الاعتقاد كان موجوداً لدى الإنسان على مر التاريخ. ولهذا لا يوجد سبب مقنع لكي نخاف من التغييرات التي تحدث دائماً

في نظام القيمة المؤقت لدى الإنسان. أما على النقيض، فنجد أن السلوك الرجعي، والعقلية المنغلقة ينبعان من وجهة النظر المتشائمة للتاريخ.

وبناءً على ذلك، فإن الالتزام بفكرة التقدم، هو سلوك عقلي متفتح، وعلى استعداد لقبول واعتناق القيم (المؤقتة) من أي مصدر كان، طالما أن تلك القيم تحمل بين جوانبها الحق. وطبقاً لمعايير الحرية الفكرية المذكورة آنفاً، يجب علينا أن نكون على أهبة الاستعداد لنلاحظ عملية تطور الأفكار المتعلقة بالإنسان على أوسع نطاق ممكن أن نصل إليه، ومن ثم نختار من بينها الأفكار التي تحمل بين طياتها الحق، ومما لا شك فيه أن هذا الاختيار سيعتمد على معايير موضوعية. ومن الصعب جدّاً أن نستوعب لماذا تتمتع الأمة الإسلامية اليوم بعقلية منغلقة أكثر من ذي قبل، على الرغم من أن كتابهم الكريم ينص بكل وضوح أن من صفتهم أنهم **﴿يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾** (سورة الزمر: الآية ١٨)، كما ينص في موضع آخر على أن السلوك المنفتح دليل على أن الشخص الذي يحوزه قد تلقّى الهدي الصحيح من الله، عز وجلّ، ولكن على النقيض، فإن العقلية المنغلقة قد وصفها في قوله على أنها **﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾**[(٧)] (سورة الأنعام: الآية ١٢٥). إذن، فتلك إحدى العلامات لكون الشخص من الضالين. ولو لم يكن الإسلام ثقافة، أو لو لم يكن حضارة، وكان مجرد أساس لهما، إذن، فأين سيجد كل من الثقافة الإسلامية، والحضارة الإسلامية المواد اللازمة لكي يبنوا أنفسهم، إذا لم تكن تلك المواد من على سطح الأرض، وعلى هيئة تراث إنساني عالمي. ومن المعلوم أن التاريخ يقدم شهادة لا شك فيها حول تلك الحقيقة، فقد خرج المسلمون من شبه الجزيرة العربية وجُلُّ ما يملكونه إيمان ثابت مأخوذ من تعاليم القرآن وسنة الرسول، وبعد ذلك اكتشفوا الإرث الذي خلّفته البشرية من كلا الجانبين الغرب (ويتمثل في الحضارة الإغريقية والرومانية) والشرق (الذي يتمثل في الحضارة الفارسية)، وقد وجدوا هذا الإرث في المناطق الجديدة التي وصلها الفتح الإسلامي. وفي وقت لاحق، طور المسلمون هذا الإرث على أساس المبادئ التي أحضروها معهم من صحراء شبه الجزيرة العربية، وجعلوا هذا الإرث هو مُلْكَهم

---

(٧) في النص الأصلي، ترجم الكاتب الآية بطريقة متحررة، ولم يلتزم النص (المترجِم من الإندونيسية إلى الإنكليزية).

الجديد. أليس ما نفتخر به الآن قد خرج من رحم إبداعهم، وتطور تدريجيّاً حتى أصبح ما نسميه بالثقافة والحضارة الإسلامية؟

٥ ـ الحاجة إلى وجود مجموعة «ليبرالية» من المصلحين

مما لا شك فيه أن الحركات الإصلاحية ظهرت على مر التاريخ، في إندونيسيا وفي العالم ككل. وفي الحديث عن إندونيسيا، نرى الآن منظمات ذات تطلعات إصلاحية؛ مثل: منظمة الرابطة المحمدية (التي تأسست عام ١٩١٢م)، ومنظمة الإرشاد (مجتمع الإصلاح والهداية، التي تأسست في العشرينيات من القرن العشرين)، ومنظمة فارس (الوحدة الإسلامية، التي تأسست عام ١٩٢٦م). ويسجل التاريخ أيضاً، كما يجب أن نقرّ بكل صراحة، أن عملهم كمنظمات إصلاحية قد توقف تماماً، إلا أن السؤال الذي يشغل بالنا الآن هو: لماذا؟

والسبب هو أنهم، على المدى الطويل، أصبحوا حركات جامدة، وقد يكون هذا نتيجة لعدم قدرتهم على اغتنام الروح الديناميكية والتقدمية التي تأتي من فكرة الإصلاح نفسها، هذا من ناحية. أما من الناحية الأخرى، فإن المنظمات التي يسجلها التاريخ على أنها منظمات معادية للحركات الإصلاحية، مثل: منظمة نهضة الأمة (التي تأسست عام ١٩٢٦م)، ومنظمة الجمعية الوصلية (التي تأسست عام ١٩٣٠م)، ومنظمة برساتوان علماء إندونيسيا (أي وحدة علماء إندونيسيا، فقد تأسست عام ١٩١٧م)، بالإضافة إلى منظمات أخرى على شاكلتها، قد تصرفت ـ تلك المنظمات ـ من تلقاء نفسها، وقبلت قيماً كانت من قبلُ حكراً على الحركات الإصلاحية، على الرغم من أن سلوكهم هذا نتيجة لقوانين حتمية موجودة في التاريخ. أضف إلى ذلك أنهم لم يتبنَّوا تلك القيم بالدرجة المطلوبة أو قبلوا بها شكليّاً، على أنها وجهة نظر مبدئية. أما ما نتج عن ذلك، فهو حالة عامة من الركود تضرب أوصال الأمة الإسلامية، والمنظمات الإسلامية التي كانت، في بداية نشأتها، منظمات تعارض التقاليد، وتناضل ضد التشرذم الطائفي، فصارت الآن منظمات تتبع التقاليد، وتفرقت وحدتها. وعلى النقيض، نجد أن المنظمات الأخرى، التي أنكرت القيم الجديدة في بادئ الأمر، ولكن قبلتها في الوقت الحالي، لم تكن تنوي أن تعتنق القيم الجديدة على أنها المناهج المبدئية في الحياة. وبناءً على ذلك، هناك حاجة ماسة إلى وجود مجموعة جديدة وليبرالية من المصلحين الإسلاميين. أما في ما يتعلق بمعنى كلمة

ليبرالي، فقد أشرنا إليها سابقاً، بيد أن هذا المصطلح له آثار أخرى مترتبة عليه، كنتيجة منطقية، وهي اللا تقليدية واللا طائفية.

ولكنّ هناك مطلباً آخر يجب تحقيقه، وهو أنه يجب أن تكون هناك قدرة وشجاعة مستمرة تهدف إلى إعادة النظر في القيم المتعلقة بالفئة أو الطائفة. ولا تحتاج مثل تلك القيم أن ترجع مرة أخرى، فقط إذا كان المجتمع الإسلامي ملتزماً بتعاليمه الخاصة. ومن ناحية، يرجع السبب في ذلك إلى أن اللاتقليدية ليست إلا وجهاً معكوساً للمنهج الموجود في قوله: ﴿**بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ**﴾ (سورة الزخرف: الآية ٢٢). ومن ناحية أخرى، فإن اللا طائفية هي الوجه المعكوس للمنهج الموجود في قوله: ﴿**كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ**﴾ (سورة الروم: الآية ٣٢)، فقد أنكر القرآن كلا المنهجين السابقين. والآن نعود إلى ما أشرنا إليها سابقاً، وهو أن القيم الموجودة في الإسلام هي قيم ديناميكية، وليست جامدة. فبعيداً عن أركان الإيمان (وأهمها طبعاً الإيمان بالله، عز وجلّ)، وبعيداً عن العبادات الأساسية المقترنة مع بعض من أهم القيم الاجتماعية، التي من شأنها ألا تتعرض لأي عملية تغيير، نجد أن الإسلام لا يعطي أي عبارات قاطعة بقدر ما تختص به الأفعال المؤقتة. والاستثناء الوحيد في ذلك هو القيمة الأساسية التي تسمى بالتقوى، والتي تأتي من الإيمان بالله تعالى والمواظبة على عبادته، وسوى ذلك ليس هناك أي استثناء آخر لأي من القيم. تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن (معظم) القيم هي قيمة مستوحاة من الثقافة الاجتماعية، التي يجب أن تُطوَّر، للضرورة، باستمرار طبقاً لمعايير قوانين التغيير والتطور، ويعبر القرآن عن ذلك؛ قائلاً: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾ (سورة القصص: الآية ٨٨). ومن ثم، فإن قيم الإسلام هي تلك القيم التي تتفق مع الطبيعة الحقيقية للإنسانية، أو تتفق مع الحقائق العالمية، أضف إلى ذلك أن تلك القيم يجب أن تدعمها تقوى الله، عز وجلّ. وتعتبر تلك القيم إسلامية إذا كانت لا تتناقض في الأساس مع الإيمان أو التقوى، وتعتبر قيماً صالحة إذا كانت تتوافق مع الإنسانية وتطورها.

أما في الوقت الحالي، فإن عملية النضال التي تهدف إلى الرقي برفاهية البشر ليست حكراً على الأمة الإسلامية. فمن المعلوم أن كل البشر، باعتمادهم على المنطق والعقل، قد اشتركوا في المحاولات من أجل اكتشاف أفضل السبل لتحقيق الرقي الجماعي للحياة البشرية. وفي العصر الحديث، فإن تلك التعبيرات الخاصة

بالتفكير الإنساني تلاقي نظيرتها في تلك المصطلحات التي تتردد على آذاننا الآن، مثل الديمقراطية، والاشتراكية، والمواطنة، والشيوعية، وما إلى ذلك.

وعلى الرغم من ذلك، قد يُثبت لنا التاريخ بعد ذلك خطأ تلك الأفكار، فإنها تمثّل قمة الفكر الذي وصل إليه العقل البشري في ما يختص بحياتنا الاجتماعية، وهذا نتيجة لوجود الملاحظة الواقعية والفكرية النشطة للظواهر الاجتماعية والتاريخية. وما يجب علينا في الوقت الحالي، هو أن نوظف أفضل تلك الأفكار طبقاً للمقاييس الإسلامية، وأن نسعى إلى تطويرها تطويراً أفضل بالطريقة الواقعية نفسها، وعلى طريقة الاجتهاد في التفكير نفسها. وهذا هو جوهر معنى الاجتهاد، أو التجديد الذي نرغب فيه. وبناءً على ذلك، فإن عملية الاجتهاد أو التجديد يجب أن تكون عملية مستمرة من التفكير الأصلي الذي يعتمد على التطور الذي يحدث في الظواهر الاجتماعية والتاريخية، والتي تحتاج، من وقت إلى آخر، إلى أن يحدث فيها بعض التجديدات من أجل أن نحدد ما إذا كان فيها بعض الأخطاء؛ فالاجتهاد هو عملية ينتج عنها ثمرة مريرة نتيجة لسوء الفهم، أو للأخطاء الموجودة فيها، وتلك الثمرة هي الفشل. ولكن مع ذلك، فإن هذا الفشل أخف بكثير من العبء الذي نحمله بسبب الجمود الاجتماعي والتاريخي الناتج عن غياب التجديد في الفكر. ومن ثم، فليس من الممكن أن نجد مكاناً للاجتهاد والإصلاح الجاد إذا لم يكن لنا منظمات تختص بالبحث، ومبنيَّة على أسس قوية، إذا لم نمتلك نظرية من الدرجة الأولى تهدف إلى تحليل كل أنواع الحالات المختلفة، وإذا لم يكُن لنا المعرفة الدقيقة المتعلقة بالتطورات التي تحدث في الاكتشافات البشرية في المجالات الاجتماعية أو الطبيعية. وعلى ما يبدو، فإننا قد صرنا في مكان أبعد ما يكون عن تلك الحالة الـمُطمئِنة.

ولكي نلخّص ما قلناه، فإن الجهود الرامية لعملية التجديد مهمة يقوم بها الأشخاص الذين يأتون من أحد قطاعات المجتمع ويكون لهم القدرة الكاملة على أن يدركوا ويفكروا. وبعبارة أخرى، فتلك المهمة هي حكر على الأشخاص المتعلمين. فبناءً على ذلك، فإن المسؤولية التي يحملها الأشخاص المتعلمون على عاتقهم، مهمة عسيرة بالفعل، وسوف يُسألون عنها أمام البشر عبر التاريخ، وأمام الله، عز وجلّ، يوم القيامة. ونأمل أن يستطيع أكبر قسط من المعرفة، وأن تستطيع أكبر مجموعة من المنظمات التعليمية المستشرقة داخل المجتمع الإسلامي... أن يتصرفوا

على أساس أنهم روّاد الرقي وتنفيذ المهمة الثقيلة، من خلال نوع من علاقة تعتبر أكثر تماسكاً، وأفضل تنسيقاً، شريطة ألا ينسَوا العناصر الليبرالية الأخرى الموجودة بين الجمعيات الإسلامية المعاصرة.

والله الموفق والمستعان.

إعادة إنعاش التفاهم الديني في المجتمع الإسلامي بإندونيسيا

تمهيد

إنه لشرف عظيم لي أني قد حظيت بالفرصة التي منحها لي مجلس الفنون في جاكرتا؛ لكي أشارك في البرنامج الأدبي الذي يُعقَد في الوقت الحالي. ولهذا أتوجه بجزيل الشكر لمجلس الفنون في جاكرتا، لا سيما مجلس النشاطات اليومية.

ويتعيّن عليَّ استغلال تلك الفرصة على أفضل وجه. وسأستخدمها لكي أؤكد نظريتي مرة أخرى. وقد سبق لي أن عرضت تلك النظرية تحت عنوان «ضرورة تجديد الفكر الإسلامي ومشكلة تكامل الأمة» (انظر القسم السابق لهذا الفصل) بتاريخ ١٣ يناير/كانون الثاني عام ١٩٧٠م. والآن سوف أعرضها ثانية تحت عنوان يختلف عن سابقه اختلافاً طفيفاً، كما هو مذكور أعلاه.

وقد شعرت بضرورة تأكيد، مرة أخرى، تلك النظرية، وذلك للحد من الشبهات التي أثيرت حول تلك النظرية. وقد عرضت تلك النظرية هنا مع تبسيط استخدام المصطلحات، بالإضافة إلى تحسين ترتيب الكلمات، أينما كان ممكناً.

وآمل أن يتواءم هذا الغرض مع الموضوع الذي قرره مجلس الفنون في جاكرتا لهذا البرنامج، الذي وضعوا له عنوان «الجيل الشاب والتفكير الديني في الإسلام» كما هو مطبوع على تقويم الأحداث بتاريخ أكتوبر/تشرين الأول ١٩٧٢م.

مقدمة

من المعلوم أن عملية إحياء الوعي الديني أضحَت ذات أهمية كبيرة بين الأشخاص الذين لديهم وعي كافٍ بها، ولا سيما داخل أوساط المجتمع المسلم في إندونيسيا. والمفاهيم التي نجدها متاحة في الوقت الحاضر، قد أُصيبت بالعجز بطريقة

أو بأخرى. وقد أصبحت تلك الأفكار المصابة بالعجز غير جذابة و«ذابلة» في مواجهة الانتقادات التي يوجّهها الجيل الشاب.

وسيكون كل مفهوم أو فكرة مسؤولاً عن تحديد شكل الشخصية الاجتماعية لمعتنقي هذا المفهوم أو هذه الفكرة. وسوف تضفي تلك الشخصية الاجتماعية طابعاً معيّناً على أفعالهم وسلوكياتهم في الحياة. وبناءً على ذلك، فإنها هي التي ستدير الدفة في مصائر حياتهم. لذلك إذا كانت هناك رغبة في تغيير قدرهم، يجب أولاً، وقبل كل شيء، أن تكون هناك عملية تحويل للمفاهيم والأفكار التي تطغى على مجتمعهم.

أما في حالة الإسلام، فإننا نملك بين أيدينا المصادر التي نستقي منها تعاليمه. وقد حُفِظت تلك المصادر، ولا سيما القرآن، منذ البداية من حيث سلامتها ونطقها، إلا أن إدراك (المسلمين) للتعاليم الأساسية الكامنة في تلك المصادر هو إدراك دائم النمو. يحدث هذا نتيجة لتطورات في الحضارة الإنسانية، التي توفر مُدخَلات جديدة لعالم الأفكار.

ولكن يجب أن نأخذ في اعتبارنا أن ليس جميع نواحي الإدراك المتنامي نواحي مبدعة وصحيحة. ففي بعض الأحيان، تكون تلك النواحي مبتذلة ورديئة جدّاً لدرجة أنها تجعل المفاهيم الدينية مجرد مفاهيم سطحية. ويمكن أن نضرب العديد من الأمثلة على ذلك في علم التفنيدات (الدفاع عن العقائد المسيحية) المعاصر، فمن المعلوم أن مفهوم التفنيد قد جاء على أنه وسيلة للدفاع عن الإسلام ضد غزو الثقافة الأوروبية الحديثة. وفي مثل هذا الموقف، واجه المسلمون هذا الغزو من نقطة ضعف. ومثل هذا التفنيد، الذي يعتمد فقط على نقاط الضعف، قد يوحي في بعض الأحيان بوجود ما يسمّى بعقدة النقص. وهذا هو السبب في أن كل تلك الأفكار التفنيدية، في جوهرها، لا تتضمن وجود أي إبداع أصلي.

إلا أن هذه ليست قاعدة عامة، فلم تكن كل فكرة تفنيد فشلاً، بل كان بعضها، في حقيقة الأمر، مؤثراً جدّاً، حتى إنهم مُنِحوا بعضاً من الرضا داخل المجتمع المسلم، وهدَّؤوا من رَوْعه، واستعادوا روحه، من أجل أن يناضلوا ويصارعوا ضد تأثير الثقافة الأجنبية. ويرجع السبب في أن قدراتهم كانت محدودة إلى أن تلك الأفكار في الأساس، مجرد تفنيد، لا أكثر، ولا أقل.

ومن المفارَقات التي نلاحظها في تلك الظاهرة أن تلك الميول التفنيدية كانت في أوج قوتها بين أوساط المسلمين المتحضرين، أو لنكون أكثر دقة، سنقول المسلمين ذوي الحضارة الزائفة. وهؤلاء هم الأشخاص الذين عرفوا واستفادوا من النعم التي جلبتها الحضارة الغربية، سواء في المجالات الأخلاقية أو المادية، بيد أنهم لا يمتلكون في أنفسهم اليقين الداخلي من كونهم مسلمين. ويرجع هذا إما لخلفيتهم الحضارية، أو عدم قدرتهم على تحقيق أي توافق بين الحضارة الحديثة والدين الذي يرغبون في أن يؤمنوا به إيماناً راسخاً.

مبدأ الإيمان

بادئ ذي بدء، لا شك أن الإسلام دين. ونظراً لذلك، فإن لُبابه هو الاقتناع. وليست هناك حاجة في هذا المقام أن نمعن النظر في ضرورة الاقتناع، مهما كانت هيأته أو محتواه، فإنها حقيقة لا مراء فيها أن الحياة ستكون مستحيلة إذا خلَت من الاقتناع.

وفي الإسلام، يسمى الاقتناع السليم بـ «الإيمان»، وهو ما يعني التصديق في اللغة. وفي هذا السياق، فإن التصديق بوجود الله هو أول وأعلى مراتب التصديق. وهو ليس مجرد إيمان بوجود الله، عز وجلّ، ولكن المهم في الأمر هو منهج التصديق، أو بمعنى آخر، الإيمان بالله تعالى.

فالإيمان ناتج عن الاستجابة الروحية الداخلية أكثر من كونه استنتاجاً عقلانيّاً. هو الحالة التي تكون عليها الروح التي تفيض بالاعتزاز بالله، عز وجلّ. ويتطور هذا الاعتزاز من خلال الاستيعاب الكامل لصفات الله تعالى كما تتضمنها «أسماء الله الحسنى».

ويُشكّل المنهج الذي يهدف إلى الاعتزاز بالله، عز وجلّ، لُبَّ التجربة الدينية الإنسانية. ويُعرف هذا المنهج أيضاً بـ «التقوى»، وهي روح الوعي بالله في قلب الإنسان المؤمن، وهي تمثل واحداً من أعلى أشكال الحياة الروحية.

أما الآن، فسنأتي على ذكر نقطة لها صلة وثيقة بهذا النقاش، وهي أن كلاًّ من الإيمان والتقوى والتجربة الدينية المتعلقة بالاعتزاز بالألوهية، كما فصلناها سابقاً، هي أعمال روحية في طبيعتها. وهذا يعني أن تلك القيم متصلة بشيء ينبع من صميم

الوجدان في الشخص، وهو الإخلاص. وبناءً على ذلك، فإن تلك الأعمال الثلاثة يجب أن تنبثق من اختيار حر ومستقل. ولهذا السبب، فإن تلك القيم الدينية هي قيم فردية في طبيعتها. ويمكن أن يوجد تفاوت بينها (من حيث القيمة)، لا سيما إذا كان هناك ضغط خارجي. وهي أكثر ممتلكات الإنسان خصوصية وتعمقاً، كما أنها محفوظة بعناية في أكثر الحجرات توغلاً، في قلب الإنسان، أو في وعيه الإدراكي. ومثل هذا الورع متوارٍ تماماً، ومحفوظ في صدر الإنسان، والله تعالى وحده هو المطّلع عليه، وهو الوحيد القادر على تقييمه. والشخص المعني بذلك يمكن أن يشعر به، ولكن ليست عنده القدرة على أن يشرحه أو على أن يُبديه للآخرين، وعلى الأرجح، يرجع السبب في ذلك إلى القيود الموجودة على العقل واللغة.

مبدأ العمل الصالح

قد ذكرنا من قبل أنه عندما يمتلك المرء الوعي بالله تعالى، فبذلك سيكون هذا العمل مبدأً قويّاً، وهداية راسخة، بالإضافة إلى كونه أساساً للحياة. والسبب في هذا، هو أنه عندما تحوز التقوى على النفس الداخلية وما فيها من مناهج، فسوف تحدد، بناءً على حالة النقاء الروحي، هيئة وقيمة الباعث وراء كل الأعمال في كل من الحياة أو الثقافة. ولا يمكن أن يتأتى هذا إلا عن طريق وجود رغبة طموحة تهدف إلى تحقيق مستوى أعلى من الاعتزاز بالذات الإلهية، وتجاه الكمال المطلق للشعور بالنقاء، وهو «الرضا» من الله، عز وجلّ.

إن كلّاً من الدوافع والرغبات والميول من أجل تحقيق الخير والنقاء وإحقاق الحق، هي بالفعل صفات غريزية في الإنسان؛ لأنه في الحقيقة بشر. وبما أن الفطرة أمر طاهر، فالإنسان بطبيعته يميل إلى ما هو حنيف. ويميل أيضاً - بطريقة طبيعية - إلى التقرب من الذات الخالصة والمطلقة، وأعني بذلك المولى، عز وجلّ، وهو الجليل والحق والحليم، والكامل في كل صفاته.

ويرجع السبب في أن عملية إدراك الله تعالى تفوق قدرات الإدراك البشري، إلى أنه تعالى ذاتٌ مطلقة نهائية. ويمكن الإنسان فقط أن يتقرب منه عن طريق اتباع المنهج الذي يتوافق مع ميوله وتوقه الغريزي. ومع أن الإنسان لا يأمل في أن يكون في مكان بالقرب من الله، في حياته، إلا أنه يمكن أن يحصل على رضا الله، عز وجلّ، مما سيؤدي إلى شعوره بالاعتزاز بالذات الإلهية. ومما لا شك فيه أن أعلى

درجات الحياة الروحانية هي المنهج الداخلي إذا كان يفيض بالاعتزاز بالله تعالى، جنباً إلى جنب مع الشعور بالرضا والتسليم لله، عز وجلّ. ومثل هذا الشعور هو علامة دالة على أن الله تعالى أيضاً راضٍ عن العبد ومَنَّ عليه برضوانه. وعلى الرغم من ذلك، يجب أن نأخذ في الاعتبار أن الهيئات المختلفة للشعور الديني هي، من حيث طبيعتها، أعمال يقوم بها أفراد، وتحمل معهم طريقة التطبيق التي ذكرناها سابقاً.

وبما أن المولى، عز وجلّ، هو ذات مطلقة، وهو في الوقت نفسه الغاية من الحياة، وموضع الاعتزاز، وأيضاً بما أن ذاته هي شيء يفوق قدرات الإدراك، فإن ما يمكن أن يُفعَل، وما يجب أن يُفعل، هو عدم التوقف عن محاولة التقرب إليه عن طريق اتباع هديه، سبحانه. وهذا يعني أن الإنسان يجب أن يسعى جاهداً من أجل تحقيق التطور المطلوب، وزيادة أفق اعتزازه الديني من خلال «استكشاف» العوامل التي سوف تثمر وجود أنواع جديدة من الشعور. ولا يمكن هذه العملية أن تتوقف ولو لبرهة، وذلك لأن كل توقف يعني بلوغ مرحلة الخلود والكمال، وقد يعني هذا، بطريقة غير مباشرة، وجود ادعاء بالوصول إلى، وإدراك، الذات الإلهية المطلقة. كما قد يُوهَم المرء أن الذات الإلهية قد دخلت إلى إطار الإدراك البشري، الذي تصبح فيه الذات الإلهية مجرد شيء نسبي، وتفقد الحالة المطلقة لتلك الذات، وتفترض نسبية الطبيعة، والإنسان نفسه بكل ما عليه من قيود. ولهذا السبب، فإنه في هذه العملية التي لا تعرف التوقف، نتعلم نحن المسلمين، أن ندعو الله في كل لحظة، لا سيما في لحظات التواصل في العبادة (أي في الصلوات) التي نوجهها لله تعالى راجين أن يهدينا الله دائماً إلى الطريق المستقيم.

أما الآن، فدعونا نعُد إلى مسألة الإنسان والبشرية، فقد شرحنا سابقاً أن لدى الإنسان ميولاً غريزية لما هو حنيف، وهذا طبقاً لفطرته السليمة. والآن، فهذه الميول النفسيه تعبّر عن نفسها ظاهريّاً في شكل شخصية الإنسان، فالإنسان يعتبر مخلوقاً يعتمد على الأخلاق. وعندما تتوافق التقوى والاعتزاز بالله مع الجانب البشري أو فطرة المرء، فهذا سوف يعني تعزيز جانبه البشري وفطرته، بالإضافة إلى شحذ ميوله الغريزية للدين الحنيف. ولذلك يعمل كل من الدين والمهمة الدينية كمكمِّل للشخصية النبيلة للإنسان التي تكمن في جوهره.

وبناءً على ذلك، فما هو الشكل المحسوس لتلك الشخصية الجليلة؟ والإجابة هي أنه ليس أدل على وجودها سوى الأعمال والأفعال التي تتلاءم وتتفق، أو تكون صالحة في علاقتها الشاملة، مع البيئة الحية، لا سيما في ما يتعلق بالعلاقات الشخصية.

ولكن أنّى للإنسان أن يدرك، أو يعرف، القوانين التي قد خلقها الله، عز وجلّ، ولا حدود لاتساعها، والتي تتحكّم في الحياة؟ ونظراً لأن الكون لا حدود له، فإن القوانين التي تحكمه لا حدود لها أيضاً. وهذا هو الوصف الدقيق لتلك الحالة التي نعيشها، فإن قوانين الله، عز وجلّ، تكمن في علمه، سبحانه، وهو الذي شمل علمه الكون بأسره. (لذلك يمكن أن نقول كم هو واسع هذا العلم الإلهي، لدرجة أنه) لو كل قطعة خشب على وجه البسيطة صارت قلماً، وأصبح الماء في كل البحار حبراً، وكل بحر يدعمه سبعة بحار، رغم كل هذا الكم الهائل من أدوات الكتابة، لَما استطعنا أن ننتهي من كتابة علم الله، وقد ورد مثل هذا التشبيه في القرآن الكريم في (سورة لقمان: الآية ٢٧)[٨].

وطبعاً، من غير المعقول القول بأن الله تعالى سوف يمنح الإنسان كل علمه. والسبب هو أنه لا الإنسان ولا أي مخلوق آخر لديه القدرة على إدراك هذا الكم من العلم. وعلى الرغم من ذلك، فإن الإنسان لا يزال في حاجة إلى أن يعرف، أو يدرك، إلى درجة ما غاية الله، بهدف أن يساعد نفسه، ولو قليلاً، على تحقيق حياة متماسكة ومتلائمة وسعيدة، فمن رحمة الله تعالى أن أعطى الإنسان الأداة التي من شأنها أن تساعده على الوصول إلى إدراك حقيقة تلك القوانين. والمقصود بتلك الأداة الـمَلَكَة البشرية التي تُسمى «العقل» أو «المنطق» أو «الفكر»، فبواسطة هذه الأداة ستكون الفرصة سانحة أمام الإنسان لكي يتحمل مسؤولية تطوير هذا العالم. وتلك الـمَلَكَة الفكرية هي التي تشكل هيمنة الإنسان على سائر المخلوقات، بما فيها الملائكة، وذلك إلى الحد الذي يجعله مُكرَّماً على أنه خليفة الله على الأرض.

لذلك، وبوجود تلك الـمَلَكَة، فإن الفرصة متاحة أمام الإنسان لكي يدرك الهدف

---

(٨) نص الآية هو ﴿**وَلَوْ أَنَّما فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ**﴾ (سورة لقمان: الآية ٢٧) [المترجِم].

من حياته، سواء أكان هذا الهدف في النواحي الطبيعية، أو النواحي الاجتماعية. ولو كان هذا الإدراك صحيحاً، وتبعه الإنسان بكل حذافيره، فسوف يكون لديه القدرة، إلى حد ما، على تكوين حياة صالحة على الأرض. ولا شك أن تلك القدرة لها حدود. ولا مراء في أن المعرفة التي يمكن أن يحصل عليها الإنسان هي معرفة ضئيلة، ولكن على الرغم من تلك الكمية المحدودة من المعرفة، فهي ذات فائدة كبيرة للإنسان، إذ تفيده في حياته؛ فهي تساعد على تنظيم قدرته العقلية، والتي يستطيع بواسطتها الإنسان، إلى حد ما، أن يطور وجوده على الأرض بطريقة أفضل.

أما الآن، فدعونا نعُد إلى الجانب المادي في الحياة، الذي ذكرناه سابقاً. فعلى العكس من الجانب الروحاني في الحياة، الذي هو جانب باطني وشخصي، هناك الجانب العقلاني من الحياة، وهو ليس في طبيعته جانباً شخصيّاً، على الأقل ليس في كل نواحيه. وهذا بسبب أنه يمكن أن يُتعامَل معه في آنٍ واحد مع كل الجوانب الأخرى. أضف إلى ذلك، عندما يُدرَك أن الـمَلَكَة العقلية هي مَلَكَة محدودة على النحو الذي تكون فيه نتائجها على هيئة معرفة مرتبطة بالطبيعة، وأعني بذلك أن تلك النتائج يمكن أن تكون غير صحيحة. وبالتالي، فإن العمل الجماعي بين البشر هو ضرورة يجب تحقيقها من أجل أن الوصول إلى الموازنة في نقاط الضعف، أو على الأقل، التقليل من وجودها. وهذا التعاون يعبّر عن نفسه في منهجه الانفتاحي تجاه الانتقادات ـ سواء أكانت انتقادات موجَّهة إلى عملية التطور أو التحسين ـ تماشياً مع التطور الإجمالي الذي حصل في المعرفة البشرية. ومن هذا المنطلق، نستنبط وجود مبدأين وشبه مبدأ، أما المبدأ الأول، فهو الإيمان، والمبدأ الثاني، هو الأعمال الصالحة. أما بالنسبة لشبه المبدأ، فهو اتحاد الجهود في البحث عن كل من الحقيقة والتقدم.

ويرجع السبب في تطور المعرفة لحظة بلحظة، إلى نسبية تلك المعرفة، على أنها نتاج عقلي للقدرة المحدودة، فالمرء الذي يجعل نفسه قريباً لعملية تطور المعرفة الخاصة به، فهو بالفعل ينكر كلّاً من نسبية عقله إلى جانب الحدود التي تقيّد عقله. وهذا يعني أنه يحوِّل معرفته وعقله إلى شيء مطلق. إذن، فهو يعتبر بذلك إنساناً ذا قدرة مطلقة. وبما أن الله تعالى وحده هو من يحوز على تلك القدرة المطلقة، فبهذه الطريقة، فإن الإنسان يتنافس مع المولى في تلك الصفة. وقد شرحنا سابقاً أن تلك الطريقة تعتبر إثماً خطيراً وغير عادي ضد الطبيعة الحقيقية لدى الإنسان. ومن

المعلوم أن الله تعالى يغفر كل الذنوب إلا الشرك، فهو ذنب غير معذور فيه. وما نلاحظه، هو أن حالة كون الفرد مطلقاً تُلحِق ضرراً دائماً بالجنس البشري، وهذا لأنها تغلق جميع الأبواب في وجه عملية التقدم والتطور، في الوقت الذي تتغير فيه كل الأشياء. وحالة الاستثناء الوحيدة من تلك القاعدة هي الذات المطلقة، الله، عز وجلّ، فهو الذي لا يحدث له أي تغيير. فبالتأكيد، ليس هناك أي ذنب أعظم من الوقوف في طريق التطور التاريخي للجنس البشري؛ لأن هذا يعني تدمير الجنس البشري عن بكرة أبيه.

ومما سبق، نستنتج أن البعد الخاص بالحياة المادية على الأرض يتعلق بالعلم، بينما البعد الخاص بالسمو الروحي للحياة يتعلق بالإيمان. ولهذا السبب، يجب أن نفرّق بين المناهج المتعلقة بكلا البُعدين. فبما أننا سردنا طويلاً في هذا الحديث، أصبح واضحاً لنا الآن أنه لا يمكن التفريق بين هذين المنهجين. بادئ ذي بدء، فإن الأفعال المتعلقة بكل فرد لا يمكن أن تنفصل عن النفس الداخلية، وهي الروح. وليس هناك أدنى شك في أن الأشكال المختلفة لتلك العلاقة لها تأثير وتوابع، فهي في الحقيقة، تحدد طبيعة حياة الفرد في الحياة الآخرة. ولكن مع ذلك، فإن المناهج المتعلقة بهذين المنهجين يجب التفريق بينها، بسبب وجود اختلافات في البُعد نفسه.

جدير بالذكر أن الاختلافات المتعلقة بالأبعاد بين هذين النوعين من الحياة تتوافق مع الاختلافات المتعلقة بالأبعاد بين كل من الإيمان والعلم. فالأول، وهو الإيمان، ينمو ويتطور على أساس الوحي (التصديق)، ولكن على النقيض نجد الثاني، وهو العلم، يعزو نموه إلى العقلانية. وبسبب وجود هذا الاختلاف في البُعد، فإن الوصول لأي منهما، يمكن أن يتطلب التخلي عن الآخر. وبالمثال يتضح المقال، فإن الشروع للوصول إلى عملية الوجود الدنيوي، أو العلم، لا ينتج عنه أي إعاقة على أساس وجود شخصين من عقيدتين مختلفتين ويعملان معاً. أو يمكن أن نجد إنساناً يحقق مستوى متدنياً، أو مرتفعاً، في مجال العلم، في غياب تأثير الجانب الروحي في الحياة... ولكن، بالطبع، يجب على الإنسان أن يصارع من أجل الوصول إلى أعلى مستوى ممكن في كلا المجالين من الحياة. وبناءً على ما ذكرناه، فعلى الرغم

---

(٩) نص الآية هو ﴿**وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**﴾ سورة (البقرة: الآية ٢٠١) [المترجِم].

من أن القرآن يحوي، على سبيل المثال، الكثير من العبارات التي تؤكد على أن الحياة الدنيا زائلة وفيها الكثير من العيوب، فإنه يأمر الإنسان أن يعمل من أجل تحقيق «الصلاح في هذه الدنيا والصلاح في الآخرة» (كما هو مذكور في سورة البقرة: الآية ٢٠١)[٩]. وبما أن كلا البُعدين والمنهجين مختلفان، فإنه ليس من الممكن تحقيق الصنفين من السعادة في كل بُعد في آن واحد عن طريق وسائل مُستخدَمة في أسلوب واحد. فإن كل إنسان يسعى إلى تحقيق الأبعاد الموجودة في الحياة الدنيوية، سوف ينال في نهاية المطاف «الصلاح في تلك الحياة»، وَمنْ يسعى لتحقيق الأبعاد الموجودة في الحياة الخالدة، سوف ينال «الصلاح فيها». وليس من الضروري أن يعني أنك إذا سعيت إلى تحقيق واحد من تلك الأبعاد أنك سوف تحصل على الثاني تلقائياً. ويجب أن يتم التأكيد على الفرد أنه في حالة إذا حاول أي شخص أن يصارع من أجل تحقيق الأهداف المتعلقة بالحياة الدنيوية فقط، فإن ذلك لن يعود عليه بأي منافع في الحياة الأخرى. وعلى نحو مشابه، فإن الذين يناضلون من أجل تحقيق السعادة في الدار الآخرة يجب أن يُذكَّروا بألا ينسَوا نصيبهم من الحياة (كما أُشير إلى ذلك في سورة القصص: الآية ٧٧)[١٠]. وهذه الطريقة تسمح بوجود الإيمان والعلم في قالب واحد مع بعضهما، وهذا من شأنه أن يساعد الإنسان على إنجاز الأعمال الصالحة، والتي بها يمكن أن يحقق الدرجة القصوى في إنسانيته.

التفنيد في ما يتعلق بالدولة الإسلامية

وهذا الموضوع هو مجرد نقاش تكميلي على سبيل ملاحظة واحدة من الأشكال الخاصة بالمفاهيم الدينية داخل الأمة الإسلامية. ومن الضروري أن نناقش تلك المسألة بسبب وجود حاجة ملحّة للشروع في توضيح بعض النقاط المتعلقة بها.

من الجدير بالذكر أن فكرة «الدولة الإسلامية» ظلت في حالة ظهور قوية داخل المجتمع الإسلامي خلال بعض الحقب المعيّنة في ما مضى. ونحن نقر بالجميل لها؛ لأنها لم تعُد موجودة في الوقت الحالي، على الأقل، لأنها تبدو مجرد فكرة ظاهرية،

---

(١٠) وهذا في الحديث الذي دار بين قارون وقومه حينما قالوا له: ﴿**وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا**﴾ (سورة القصص: الآية ٧٧) [المترجِم].

على الرغم من أن فلول من اتبعوها ما زالوا موجودين.

من منظور كل من التاريخ وتطور التفكير، أن ظهور فكرة قيام دولة إسلامية يمثّل، في الواقع، نوعاً من الميل المتعلق بالتفنيد، كما هو مشار إليه في العنوان. وهذا التفنيد ينبع، على الأقل، من قاعدتين:

القاعدة الأولى كانت تفنيداً لما يتعلق بالأيديولوجيات الأوروبية الحديثة، مثل الديمقراطية والعلمانية والشيوعية وغيرها الكثير. وعادة ما تكون هذه الأيديولوجيات أنظمة شمولية في شخصيتها، بمعنى أنها شاملة في بعض الجوانب، وتغطي كل مجال من مجالات الحياة بالتفصيل، لا سيما في ما يتعلق بالمجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية وما إلى ذلك. إن التفنيد الذي يتعلق بالأيديولوجيات الحديثة قد أدى إلى ظهور إدراك سياسي أيديولوجي في الإسلام، نتج عنه بعد ذلك وجود مثال أعلى لقيام «دولة إسلامية» على النهج الذي توجد فيه دول ديمقراطية، ودول علمانية، ودول شيوعية وما إلى ذلك. وقد أدت هذه السياسة الأيديولوجية الشمولية الموجودة في الوعي الذاتي الاستنباطي إلى ظهور التفكير التفنيدي الذي أعلن صراحة أن الإسلام ليس مجرد عقيدة مثل البوذية والهندوسية والمسيحية وغيرها، فتلك الأديان السابقة تنحصر فعاليتها في النواحي الدينية فقط، والتي تكمن فيها العلاقة بين الله والإنسان. وقد زعموا أن الإسلام دين. ومع وجود كلمة «دين»، فقد أَمَلوا وعَقَدوا النية أن المعنى الشمولي سوف يصل إلى الناس، وهذا المعنى سوف يتضمن نواحي الحياة كافة، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وما إلى ذلك. فعلى ما يبدو أن التفنيد كان من الضروري وجوده، بسبب أن أهم الجوانب الموجودة في الحياة الحديثة ـ والتي تهيمن عليها النماذج الغربية ـ هي الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وكل الجوانب الباقية ما عدا الجانب الروحاني. ونحن ندرك أن خطر هذا الغزو الثقافي قد يدمّر مبدأ احترام الذات الموجود في الأمة الإسلامية ـ التي قد تخلفت كثيراً وبصورة واضحة عن ركب الأمم المتقدمة في تلك المجالات المذكورة سالفاً ـ وجلب إليها حالة من الإحساس بشيء من النقص. وهذا التفنيد للأيديولوجيات الجديدة هو ما كان يُعوِّض عن عُقَد النقص تلك. ويرجع السبب في ذلك، إلى أن الأمة الإسلامية (من خلال مذهبها التفنيدي) قد حاولت ـ عن طريق علم التفنيد ـ أن تقدم نوعاً من السياسة الأيديولوجية الشمولية الموجودة في الوعي الذاتي الاستنباطي بهدف ـ أن تثبت أن

الإسلام بالفعل أعلى مقاماً من، أو على الأقل، هو على قدم المساواة مع، الحضارة الغربية، والتي شملت أنظمتها الأيديولوجية الجديدة النواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، والنواحي الأخرى لتلك المجالات التي فشل المسلمون في تحقيق أي تقدم فيها.

تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن تلك الأفكار، على الرغم من كونها أفكاراً تتعلق بالتفنيد، لم تدُم إلى وقت طويل، فبعدما أراحت تلك الأفكار المسلمين، واستعادت لهم احترامهم لذاتهم لبرهة من الوقت، ثبت في نهاية المطاف خطأ تلك الأفكار. ومثل الكيد المرتد[١١]، فقد عادت تلك الأفكار وضربت أوصال الأمة. وعلى الأرجح، فإنها في حالة سكون أكثر من الفترة التي ظهرت فيها. سواء أكانت تلك الأفكار قد دُوِّنت أم لا، فهذا هو مصير الأفكار التي تنتج عن عملية التفنيد.

فالقول بأن الإسلام هو دين ـ من ناحية أنه ليس مجرد اعتزاز سياسي ـ مسألة يتعذر الدفاع عنها من وجهات نظر عديدة. فأولاً، وقبل كل شيء، فمن وجهة النظر اللغوية هناك تناقض واضح بين اللفظين، فمن المعلوم أن لفظ «دين» قد استُخدم في القرآن ليدل على عقائد أخرى، بما فيها العقيدة الوثنية لأهل مكة. فبكل بساطة، فإن الكلمة تعني عقيدة، إذن ـ نتيجة لذلك ـ يمكن القول بأن الإسلام هو أيضاً عقيدة.

ثانياً، هناك سؤال يتعلق بمسألة الرحيل. فعلى الرغم من أن الكثيرين لا يدركون أو ـ لنكون أكثر دقة سنقول ـ لم يقروا بأن القوة الدافعة وراء هذا التفنيد هي حالة عقدة النقص، فهذا أمر جلي ويمكن أي أحد أن يدركه. وهذا هو الشعور بأنه من دون اللجوء إلى الإسلام مضافاً إليه النظر إليه على أنه عقيدة تتمتع بجانب روحاني، وعلى أنه أيضاً يتضمن وجود مجالات عديدة للحياة، فهو لن يكون على قدم المساواة مع الأيديولوجيات الغربية. وبصورة غير مباشرة، فهذا يعني هيمنة كل من المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ومجالات أخرى للحياة المادية على المجالات الأخرى الروحانية، أو إن شئت فقُل: المجالات العقائدية. وهذا المنهج في التفكير يقدم بكل وضوح الهزيمة العامة للمسلمين قبل الهجوم الشرس الذي نفذته طريقة التفكير المادية في الغرب. وفي الواقع، لو كان المسلم يدرك الموقف

(١١) هو عبارة عن قطعة منحنية أو منبسطة الشكل تُستعمل، أو تُستخدم في [المترجِم].

الحقيقي للجانب الديني أو الروحاني للحياة، ولو كان المسلم يدرك بالفعل ويستوعب أفضلية الإسلام، فلن يجرب ولو لحظة هذا الشعور بالنقص. وعلى عكس ذلك، سيكون عنده شعور بالثقة في النفس عند مواجهة أي شخص آخر. فما دام هو محصَّناً بالاقتناع الثابت بنفسه وبدينه، فسيكون لديه القدرة حينئذٍ أن يصبح مبدعاً في المجالات الأخرى، وسيكون عقله متحرراً حينها من أي شعور بالنقص، بالإضافة إلى أنه سيكون مستعدّاً في أي وقت ليتعلم من الآخرين الذين يفوقونه علماً في تلك المجالات. وهناك نقطة أخرى يمكن أن نثبتها، وهي أن أساس مصادر الشريعة الإسلامية ـ ولا سيما القرآن ـ هو ذلك المجال الذي يسطع الإسلام ويلمع فيه، ألا وهو المجال الروحاني، بالإضافة إلى المجال المتعلق بالأمور الدينية.

أما بالنسبة إلى عملية التشريع، فهي تمثل العامل الثاني الذي جعل بعض الطوائف من داخل المجتمع الإسلامي، تصل إلى المفهوم التفنيدي الذي يسمى «الدولة الإسلامية». فهذه العملية التشريعية قدمت للإسلام إدراكاً يوصف بأنه قانوني من كل الأوجه، على هيئة منظور إسلامي، وهذا المنظور قد صوّر الإسلام على أنه كيان وملخَّص للقانون. وتعتبر هذه العملية التشريعية امتداداً للعملية التي تسمى «الفقهية»، فمصطلح الفقه هو عملية تدوين للقانون (الإسلامي) نتجت عن الجهود التي بذلها العلماء المسلمون في كل من القرنين الثاني والثالث من التاريخ الهجري (أي ما يعادل القرنين الثامن والتاسع الميلادي). ومن الجدير بالذكر أنه قد تم الشروع في عملية التدوين من أجل تحقيق الحاجات التي يطلبها النظام القانوني الذي ينظم الشؤون في كل من الحكومة والدولة، والتي كانت ـ في ذلك الوقت ـ تهيمن على منطقة شاسعة من العالم، وعدد لا يحصى من السكان. وتتمتع هذه العملية «الفقهية» بهيمنة كبيرة في المجتمع الإسلامي، لدرجة أن الحركات الإصلاحية ما زالت تصب معظم اهتمامها وأهدافها على هذا الجانب، فمثل هذا التكوين القانوني يسمى عادة الشريعة. و«الدولة الإسلامية» هي بطريقة مماثلة عملية تفنيد، من خلالها تأمل الأمة الإسلامية أن يكون لها القدرة على أن تبرهن على جدارة القوانين والأنظمة، في الشريعة الإسلامية، وأنها مهيمنة على القوانين الأخرى. ولكنه قد أضحى من الواضح أنه على الرغم من الإصلاحات التي قام بها الإصلاحيون، فإن علم الفقه قد فقد ارتباطه بمنهج الحياة في الوقت الحالي. ولكن على الرغم من ذلك، فإن عملية إصلاحه الكاملة، والتي يمكن أن تكون مناسبة للحياة المعاصرة،

سوف تتطلب وجود معرفة شاملة لكل المجالات الموجودة في الحياة المعاصرة، وهذا بغرض ألا يصبح هذا مصلحة واختصاصاً ينحصر في الأمة الإسلامية وحدها، ولكنه يُلقي بظلاله على الأمم الأخرى. ولن تُضطر نتيجته ـ حينئذٍ ـ أن تتخذ شكل القانون الإسلامي في حد ذاته، ولكنها ستتخذ شكل قانون من شأنه أن يضم كل شخص في التنظيم الخاص بالحياة التي يتشاركها كل فرد.

وسوف نختم بالحديث عن وجهة نظر أساسية أخرى، فإن مفهوم «الدولة الإسلامية» هو تبديل للعلاقة التي تكافئ (نسبيّاً) بين كل من الدولة والدين، فالدولة هي أحد جوانب الحياة الدنيوية، التي توصف أبعادها بأنها عقلانية ومشتركة. ولكن على النقيض، فالدين هو جانب من نوع آخر للحياة، يوصف أن بُعده روحاني وشخصي.

وبالطبع، من المستحيل أن نفصل بين كل من الدولة والدين، كما شرحت سابقاً. فمن خلال الفرد، المواطن، توجد هناك صلة لا يمكن فصلها بين كل من الدافع (أو السلوك الداخلي المستوحى من كونه جزءاً من الدين) وبين الفعل (وهو الموقف الخارجي المستوحى من كونه جزءاً من الدولة).

الفصل الثلاثون

مامادو ديا ـــ الإسلام والإنسانية

عمل مامادو ديا (الذي وُلد في السنغال عام ١٩١١م) مدرساً ثم مديراً لمدرسة، بالإضافة إلى كونه صحافياً، وهذا قبل أن يتحول إلى العمل في المجال السياسي في منتصف الأربعينيات من القرن العشرين. وقد عمل سيناتوراً في الجمهورية الفرنسية، وكان ممثلاً عن بلده، السنغال في وقت الاحتلال، وبعد أن استقلت السنغال عن فرنسا، عُيِّن رئيساً للوزراء بها لمدة أربع سنوات. ويمثل التعاون الطويل الأمد بين ديا والرئيس السنغالي آنذاك ليوبولد سيدار سنغور (Léopold Sédar Senghor)، غير المسلم، الغياب النسبي للصراع الديني في دولة كالسنغال، يمثل السكان المسلمون فيها غالبية السكان بنسبة أربعة أخماس العدد الكلي. ولكن مع ذلك، نشأ خلاف بين ديا وسنغور في عام ١٩٦٢م، جعل الأخير يُلقي بديا في غياهب السجون لاثني عشر عاماً. وخلال الفترة التي قضاها في السجن، تحول نشاط ديا من السياسية إلى المجال الديني، وحاول دمج ولعه بالنظام الاشتراكي بنظرية «الإنسانية الإسلامية»[١]. ونشر أفكاره حول هذا الموضوع في سلسلة من الكتب عن الإسلام نُشرت بعد إطلاق سراحه من السجن، ويقول ديا بأن تفسير القرآن يجب أن يستجيب استجابة إيجابية للعالم المتحضر، كما سبقته في ذلك المسيحية. ويشير ديا في مواضع عديدة إلى النظرية الفرنسية في الآونة الأخيرة، التي تتحدث عن الإرشاد المنهجي والإلهامي، وهذا التأثير يبدو أن له غموضاً مختلفاً بعض الشيء عن التفسير القرآني المأخوذ من أعمال أخرى موجودة في هذا الكتاب.

---

(١) انـــظـــر: Kenneth Cragg, "Mamadou Dia of Senegal," in *The Pen and the Faith: Eight Modern Muslim Writers and the Qur'an* (London: George Allen & Unwin, 1985), pp. 33- 52; Rene Luc Moreau, *Africains Musulmans* (African Muslims) (Paris: Presence Africaine; Abidjan: Indanes, 1982), pp. 275- 279.

القواعد الربانية في الإنسانية الإسلامية

مما لا شك فيه أن كل خطط الإصلاح الإسلامي ـ بهدف إبقائه على قيد الحياة ـ يجب أن تعتمد على أسس نظرية مبنية على أساس صلب، وتنادي بالتأمل في المصادر (الأصلية)، ولا يمكن أن تنسى الإنسانية الإسلامية التي يبحث عنها دائماً هذا الدرس، الذي ينتج من تاريخ الإصلاح الحداثي نفسه. ومن أجل أن يكون للإسلام القدرة على مواجهة صعوبات الوقت الحالي، فهو يحتاج أولاً، وقبل كل شيء، إلى تأكيد نفسه على أنه قيمة أخلاقية وعقائدية، بقدر ما له من شخصية روحانية. ومن أجل أن يجد الإسلام حلاّ لمشكلاته الخاصة، ويواجه في الوقت نفسه الأيديولوجيات الحديثة، فهذا سوف يتطلب وجود نظام أيديولوجي كافٍ مبني على فلسفة إسلامية موثوق بها. ومعيار الثقة في الإسلام يتطلب الرجوع إلى المصادر، وأعني بذلك، الرجوع إلى القرآن والسُّنة، وليس السبب في ذلك أن نحتمي بهما، أو ندفن اهتماماتنا هناك، ولكن السبب هو أن نستمد منهما العناصر اللازمة للتجديد والإحياء لنُقوِّي الفلسفة الإسلامية. وبالتالي، فالمواجهة ستكون مع المصادر في حالة إذا أردنا أن نخوض في أي عملية إصلاح داخل الإسلام، وفي داخل كل من القواعد الأيديولوجية لعقل إنساني مدمج، وفي الذات، وفي التاريخ، وذلك بهدف التحقق من وجودها من عدمه. ولو كان الحال كذلك، فسيكون ذلك بهدف تحديد إلى أي درجة تفسح الأيديولوجية الإسلامية المجال لنفسها بهدف الوصول إلى عملية توسع في الأبعاد في الإنسانية العالمية.

الإسلام والتاريخ

مذهب التاريخانية والتفسير القرآني

إن تفسيراً صحيحاً للقرآن ـ كما أشرنا سابقاً ـ من شأنه أن يؤدي إلى الأخذ في الاعتبار النظر إلى الإسلام من كلا الجانبين، الظاهر والباطن، وإلى الحقيقة والشريعة، وإلى التبدل التاريخي والتاريخ. إن الإنسان ـ عندما قَبِل بتحمل عبء الأمانة في يوم العهد ـ قد أكد شخصيته الإبداعية أمام الله، عز وجلّ. وليس يهمنا كثيراً أن تاريخ هذا العهد لا يمكن تحديده؛ لأنه قد حصل قبل فترة الوجود. ولكن على الرغم من ذلك، فإن المسلم يحافظ على رمز هذا العهد، وهو يعلم أنه الوريث لهذه الذات السماوية التي لها حماسة شديدة بهدف تخصيصه بمهمة الإعمار. وهذه

البنوة الروحية لا تترك له أي مجال للشك حول موهبته الإبداعية، وتعفيه من دعاء الله لكي ينزل على الأرض من أجل الإنسان، ليصنع التاريخ بدلاً منه. وإذا حاول الإنسان أن ينسى تلك الموهبة، فإن كلّاً من الشهادة[٢] والشريعة تذكره دائماً بها في كل وقت، فأولاهما الشهادة التي ـ كما نعرف جميعاً ـ ليست تأملاً خالصاً، ولا روحانية خالصة، ولكنها في حقيقة الأمر جهد إبداعي يسعى إلى الوصول إلى مرحلة الإيمان للمعاهدة التي عُقِدت مع الله. أما بالنسبة إلى التاريخ الذي كان في الواقع كامناً في الإقامة السماوية للإنسان، فقد بدأ في مرحلة قبل نزول آدم إلى الأرض، وليس قبل الإسلام ولا المسيحية ولا اليهودية، وهو أقل من أن يُكفِّر عن خطيئة، من أن يحقق الوعد الذي قطعه الإنسان لله، وهو الوعد أن يدلي بشهادة من صميم الخير الموجود فيه، ومن قوته الإبداعية من خلال التأمل في الخلق، طبقاً للمعايير البشرية. من الجدير بالذكر أن حالة استمرار القَدَر التي نتجت عن التبدل التاريخي تفرض على المسلم أن يعتنق منهج الإعمار والإبداع تجاه العالم. وفي دعوته في أن يتأمل ويتدبر في محاسن الخلق ـ على التوافق العالمي ـ وفي إثارة فضوله، فالقرآن يُرغِّبه ـ ولا يمكن المرء أن ينكر ذلك ـ في اتخاذ طريق الاكتشاف والإبداع الذي من شأنه أن يؤدي به إلى الخلاص في نهاية المطاف. ولكن إذا كانت الشهادة تبدو بعد ذلك على أنها مصدر للفلسفة الإسلامية في التاريخ الأساس الوجودي للموهبة الإبداعية للإسلام، وكان ذلك وعياً تاريخيّاً، فهو جاء نتيجة للشريعة التي أصبحت نظاماً عمليّاً، وتاريخاً خالصاً، وتجربة حية، وعقيدة معمولاً بها. فمن خلال الشريعة، ينزل المسلم من قمم الروحانية، ويضع نفسه في الوضعية المؤقتة، ويستحوذ على العالم، وليس هذا بغرض أن يحوله إلى مسكن خالد، ولكنه في حقيقة الأمر يهيّؤه من أجل أن يكون محطة ضرورية لمتابعة رحلته الانتقالية عبر التاريخ. تجدر الإشارة هنا، أنه مع وجود الشريعة، فسوف ينتج عنها وجود الأحداث المكتوبة والمؤرخة، وحساب الوقت الذي يمر من حالة الكيفية إلى حالة الكمية، وتنظيم الحالة المعيشية للمجتمع، بالإضافة إلى تنوير الثقافة العامة التي تستجيب إلى مطالب واحتياجات العامة، والمقصود بهم البشر. وما يدعونا إلى البقاء مخلصين للعامة، وأن نرفض أي وجهة نظر عالمية مزدوجة، بالإضافة إلى أن ندرك الموهبة الدنيوية الممنوحة للإنسان

---

(٢) من المعلوم أن الشهادة يكررها المسلم في كل صلواته (المؤلف: تشارلز كروزمان).

في المنظور الخاص بالمرحلة الانتقالية في التاريخ، سبب هذا كله هو الاستجابة الإسلامية على المستوى المؤقت.

الاستجابة الإسلامية للتاريخ

وبالتالي، فهي استجابة إيجابية للتاريخ أن تكون المصادر قد وصفت بهذه الصفة. وفي الحقيقة، فإن الاستجابة الإسلامية قد تميزت بالإيجابية، فإن ما يبدو في العملية الديناميكية في الإسلام ـ تقريباً بعد مرور خمسة عشر عاماً بعد وفاة الرسول ـ أنها قد وسعت تأثيرها ليضمّ ثلاث قارات. ومنذ ذلك الحين فصاعداً، فقد ساهمت في وضع الأساس للاقتصاد الدولي المعاصر، وفي ذروة العلوم التجريبية للعباسيين (حكموا من ٧٥٠ ـ ١٢٥٨م)، والتي قدمت ما يعرف بـ «الموضوعات الأجنبية للإحصائيات الفنية للحضارة الإغريقية»، بالإضافة إلى الانتفاع «بالأعداد الفردية، والأعداد غير النسبية، وعلم المثلثات، وعلم الجبر» لويس ماسينيون (Louis Massignon). وهذا أمر مكتوب في مواثيق التطور والتحرر الموجودة في المؤسسات السياسية التي ألهمت الدساتير الديمقراطية، ولكنها قد بقيت مخلصة لنظام الدولة الدينية. وقد أدى هذا إلى أن يخرج من رحمها الأنظمة العلمانية مثل جمهورية الأحساء الاشتراكية (وهي عاصمة دولة القرامطة في شرق شبه الجزيرة العربية، والتي ظهرت في القرن العاشر والحادي عشر من الميلاد)، فقد اعتمدت حماستهم الثورية على أفكار إلحادية. أما بالنسبة إلى الخلافة في بغداد ـ والتي بقي خليفتها مجرد «أمير للمؤمنين» لا أكثر ولا أقل ـ فقد نبذ خلفاؤها المميزات التي تنسب إلى الدولة الدينية، بما فيها خطبة يوم الجمعة[٣]. وهي تبرز بوضوح من خلال «هذا التدفق للقدرة الإبداعية»[٤] الخاصة بالدين الإسلامي في العصور الوسطى، والتي ساهمت في بناء إمبراطوريات جديدة، وتضاعفت بسبب فتوحاتها في المجال الجغرافي المتعلق بالتأثير الناتج عن التراث الإسلامي، ناهيك عن أنه قد رُحِّب بازدهار ثقافات الشعوب التي دخلت حديثاً في الإسلام، نذكر على سبيل المثال منهم الفرس

(٣) انظر: «Ali Mazaheri, «La vie quotidienne des musulmans au Moyen Age «الحياة اليومية للمسلمين في العصور الوسطى» عام ١٩٥١م.

(٤) على حد التعبير الذي قاله ويلفريد كانتويل سميث .(Wilfred Cantwell Smith)

والأتراك والإندونيسيين. والإسلام بعد ذلك أصبح وفي فترة قصيرة جدّاً ـ للأسف ـ سبب وجود الطبقة الحاكمة، والزيادة الشديدة في الروح الديناميكية والريادية. فبدلاً من العقيدة الانهزامية، التي فيها يكون الخلاص في الهزيمة، فقد تحولت إلى «عقيدة النصر في النجاح، والخلاص في النصر، والإنجاز والقوة» عقيدة الفعالية، عقيدة إنتاج المشروع الذي سيؤكد التاريخ على الإيمان بواسطة هذا المشروع. من الجدير بالذكر أنه خلال تلك الفترة التي كانت فيها الفتوحات، فإن الشهيد «وهو المجاهد الذي يقاتل ويموت في سبيل الله» يهب حياته «ليس ضد التاريخ، ولكن معه، ومن أجل تحقيق النجاح التاريخي والدنيوي للإسلام، والتمكين من تحقيق انتصار غايته، بالإضافة إلى توسيع هيمنته على العالم أجمع»(٥). فمن الواضح أن بعض العلماء الربانيين الأتقياء، لهم تراث عريق مثل الذي يُنسب إلى العلامة علي بن محمد الماوردي (العراق، حوالى ٩٧٤-١٠٥٨م)، فقد حاول تنظيم ما يسمى بالأبدية (أي الخلود، وسوف نستخدم هنا مصطلح المدينة الفاضلة)؛ اعتماداً على خصوبة التربة على أنها مصدر الرخاء والثروات، على أمل أنها نعمة «موجودة في قلب الإنسان». لذلك، فإن الحضارة تنشر نفسها على أنحاء العالم، ومن أجل تصور ـ حتى قبل ظهور العالم الاجتماعي الفرنسي هنري دي سان سايمون (Henri de Saint-Simon) (١٧٦٠-١٨٢٥م) ـ الاستغلال المشترك للمصادر الطبيعية، فقد وُزِّع بصورة غير متساوية في جميع أنحاء الكوكب، على أساس المساعدة المشتركة. ولكن من أجل تحقيق غايتنا، فإن الشخصية الإيجابية الخاصة بالاستجابة الإسلامية، تُظهر نفسها على كل الاستجابات الأخرى في فكرة التقدم، وهي التي أخرجها للنور المفكرون والفلاسفة المسلمون. وهؤلاء المفكرون والفلاسفة أعلى مرتبة من كل المفكرين والفلاسفة العلمانيين. ونستدل بذلك هنا بالعالم الفيزيائي القدير أبي بكر محمد الرازي (بلاد فارس، ٨٦٤-٩٢٥م)، الذي تأسست فلسفته على قواعد ما يسمى في الحضارة الإغريقية القديمة بـ «خالق الكون المادي» المتعلقة بـ «المادة الأولية»، التي تنتمي إلى «المكان والتاريخ». وهذا العالم قد فرق بين الوقت المطلق والوقت المحدد، وقد زعم أن وظيفة الفلاسفة هي أن «يوقظوا الأرواح من سباتها». وأيضاً هناك مثال آخر على ذلك، وهو العالم المتخصص في الرياضيات أبو الريحان

---

(٥) انظر: Wilfred Cantwell Smith, *Islam in modern History*, 1957.

البيروني (بلاد فارس، ٩٧٣ ـ حوالى ١٠٥٠م) الذي اعتنق مذهباً فلسفيّاً للتاريخ ـ كتقليد للأشخاص الذين يتبعون مذهب اليوجا في الهند ـ يعتمد على الحلقات المتماثلة في حقب الكوارث العالمية. وهناك مثال ثالث على ذلك، وهو العلامة أبو يوسف يعقوب الكندي (شبه الجزيرة العربية، حوالي ٨٠١-٨٦٦م)، الذي جمع فكرة الخلق من العدم، وجعل هناك فرقاً بين العالم الإلهي والعالم الطبيعي، وفرقاً بين العالم الذي سيصير والعالم المتغير، وفرقاً بين الحقيقة المنزلة والحقيقة الفلسفية. أضف إلى تلك الأمثلة واحداً من العلماء الأجلاء، وهو العلامة ابن رشد (الأندلس والمغرب، توفي ١١٩٨م) الذي استطاع بفضل عقلانيته التي تتبع المذهب الأرسطي ـ والتي لم تترك يوماً الطريقة الجدلية للتأويل المقصور على فئة معيّنة ـ أن يثير اهتمام الناس بداية بعد التساؤلات التي انتشرت حول الديانة المسيحية في العصور الوسطى، في مقابل التعصب الديني للمستشرق الفرنسي أرنست رينان (Earnst Renan) (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢م)، الذي سوف يجعل منه مفكراً حرّاً، بعد أن كان مجرد مفكرٍ إسلاميٍّ حرٍّ. ولكن على الرغم من ذلك ـ وعلى الأقل على كونه تفكيراً علمانيّاً ـ فهو يعتبر تفكيراً دينيّاً في حد ذاته، ولكنه تأثر بالفكرة الفلسفية الخاصة بالتقدم. وهذا هو ما يشهد لحقيقة المشروع المغامر للمعرفة الروحانية الإسماعيلية، والتي سمحت لنفسها ـ بعد الكندي ـ أن تجمع عصر الوحي، وترمي بنفسها في علم التوازن، أو ما يسمى بـ «علم التوازن»، الذي يحاول أن يقيس كلّاً من «الذكاء، وروح العالم والطبيعة، والأشكال والنجوم،» من دون أن يغفل عن ذكر كل من «الحيوان، والثمار، والمعادن»، وفوق كل ذلك الصناعة الأدبية[٦] التي تعرض نفسها على أنها توقع خاص بـ «طاقة الروح»، حتى إنها تظهر في العملية الطامحة إلى «بناء الإنسان الآلي والإنسان المصطنَع»[٧].

ويمكن المرء أيضاً أن يقول، إن هذا الإسلام هو ـ مع مفهوم الشمولية الإلهية في مذهب ابن رشد ـ أصل مذهب «العلمية» الذي أفسد الغرب من خلال تدخل المسيحية التي كانت موجودة في العصور الوسطى في شؤونه. والحقيقة وراء أن التقاليد الإسلامية لا ترفض مذهب ابن رشد ـ ولا ابن رشد نفسه، ولا المجتمع

---

(٦) انظر كتاب: Henry Corbin, p, 186

(٧) مقتبَس من .Louis Massignon

الإسماعيلي ـ هي دليل واضح على أن التقدم الفلسفي لا يعتبر بالضرورة هرطقة طبقاً لمعايير الإسلام. ولكن على النقيض، ومن خلال الثراء الموجود في ثقافة الإسلام الفلسفية، فإن نتيجة دمج العناصر المتنوعة ـ الأصلي منها والغريب ـ فإن الإسلام يبيّن أنه قابل لعملية الإخصاب المتبادل، بمعنى أنه يمكن أن يجعل من نفسه «امرأة»، وأن يصير بعد ذلك رحماً يخرج منه الثقافة التاريخية والتقدمية والأصلية، وهذا طبعاً يعتبر شيئاً غير الثمرة التي سوف يجنيها من التوفيق بين المعتقدات.

الإسلام في مواجهة الإنسانية المعاصرة

عناصر الإنسانية الاسمية للقرن العشرين

مما لا شك فيه أن الإسلام لم يبقَ غير مبالٍ في مواجهة مشكلة تأقلمه مع العالم المتحضر. إن عملية الإصلاح تمثل جهداً محموداً ـ سواء أقام بها الصفوة من أتباع العلمانية أم من العلماء التقدميين ـ يهدف إلى تفصيل صورة بَنّاءة وديناميكية عن الإسلام. ولكن لسوء الحظ، فإن الاستجابات الناتجة عن الإصلاح هي استجابات زائفة في ما يختص بالمشكلات التي تواجهها. ومن المعلوم أن الجهد الذي يبذله العلماء مقيد بأغلال المفاهيم التي كانت موجودة في الماضي، والتي لم يستطع العلماء أن يضعوها عن أنفسهم؛ فإن مفهوم الإصلاح يُنظر إليه على أنه متعلق بالماضي، وليس على أنه مهمة في الوقت الحالي. والمؤسسات التي كانت موجودة في الماضي هي التي كانت من المفترض أن تتجاوب لكي تلبي المطالب والاحتياجات في الوقت الحالي، فالماضي هو ما يريدون أن يعيدوا إحياءه في الوقت الحالي، أو ـ بعبارة أخرى ـ الوقت الحالي هو ما يُنظر إليه على أنه ماضٍ، كما يشهد بذلك المنهج الذي سلكه التفسير التابع لمذهب الحداثة الذي استنزف نفسه في محاولة التظاهر ضد الأصل القرآني لمعظم الاكتشافات المعاصرة. تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن عملية الإصلاح التي يقوم بها العلماء ـ التي هي أبعد ما يكون عن أن تضع نفسها في مواجهة عالمنا ـ لا يمكن أن تستجيب لتحديات هذا العالم.

من الجدير بالذكر أن أتباع مذهب الحداثة الذي استوحى أفكاره من الغرب ـ في تضحيته للشخصية المتحدة للإسلام والتعويض عنها بوجهة نظر مزدوجة تعتبر

غريبة عن روح الإسلام ـ يقدمون مذهباً للتفكك أقلّ من كونه إصلاحاً، ويحاولون بذلك ـ في أعظم الافتراضات الخاصة بهم ـ إضفاء صبغة مسيحية على الدين الإسلامي؛ فإن ما يفعلونه لا يمكن اعتباره إيماناً، ولا تجديداً. إنهم في الحقيقة يُعمِلون معاول الهدم عن طريق تقليد استعبادي، فهذا النوع من «الإصلاح» يخلق مشكلات جديدة أكثر مما يحلّ. حتى في أكثر أنواعه اعتدالاً، فهو يجعل أولوية الإخلاص للمؤسسات على الإخلاص للعقيدة. وجانبه الحداثي هو صورة مطابقة للقناع الزائف للمذهب الحداثي الأصلي، الذي يضع الأفكار الحديثة على أساس مكوَّن من أفكار مهجورة. ومن المفارقات التي نجدها في الحداثة التي تأخذ صبغة إسلامية أنها تتجاهل تماماً المشكلات المعاصرة، وتختلط مع المواضيع القديمة التي لبست ثوب الحداثة الجديد. وبناءً على ذلك، فإن العقيدة التقليدية تبقى في مركز الفكر الحداثي، بالإضافة إلى الجدال القديم حول الإرادة الحرة التي لم تفقد شيئاً من شخصيتها الأساسية بداية من أتباع المعتزلة[٨]، وأيضاً الجدال القديم حول السُلطة ـ أو بلفظ أدق على الإمامة ـ الذي أُضفي عليه صبغة حداثية تحت مسمى المدنية. ومما لا شك فيه ولا مراء، أن عملية الإصلاح قد أحست بضرورة إعادة فتح باب الاجتهاد من جديد، على أنه مرحلة تمهيدية للتطور الذي يحصل في كل أنواع التفكير الحر، وكل أشكال التطور الفلسفي. بيد أنه في الحقيقة، إذا طرحنا هذا المطلب الذي من شأنه أن يُلزم وجود شهادة الإخلاص من أجل إقامة تسلسل هرمي ومؤسسات، فهذا الإخلاص في التسلسل الهرمي والمؤسسات يأخذ أولوية على الإخلاص لله وعلى الإسلام الصحيح، ويستثني وجود أي سلطة. تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن ما ينقص العملية الإصلاحية هو روح الإصلاح. ومن ناحية أخرى، فإن الجدال في موضوع الاجتهاد في عالم لا توجد فيه أي مشكلة من الناحية النظرية في ما يتعلق بحرية المناقشات هو الدليل الواضح على خضوع مذهب الحداثة لما هو تقليدي. نستنتج من ذلك، إذن، أن الإسلام الذي يأخذ صبغة المذهب الحداثي سوف يكون مشابهاً لما ذكره القدماء، بصورة أكثر من أن يكون مشابهاً لما ذكره المعاصرون، وهو أكثر تعلقاً بما هو مكتوب، وأكثر ثباتاً في الشهادة

(٨) المعتزلة فرقة إسلامية ظهرت في الأجيال الأولى، وساعدت على تأسيس الفلسفة الإسلامية، بناءً على النظريات الفلسفية للحضارة الإغريقية القديمة (المؤلف: تشارلز كروزمان).

من الكلمة الحية التي جاءت من الله، عز وجلّ، ناهيك عن أنه يهتم بما له هوية مادية أكثر من اهتمامه بالأصالة الإبداعية. وأخيراً، نستنبط من ذلك أن استجاباته لما يتعلق بعالمنا أقلّ، بالمقارنة بالاستجابة في ما يتعلق بالعالم الماضي، فهي أقل قيمة بالنسبة إلى تاريخنا بالمقارنة مع تاريخ الأجيال الإسلامية السابقة.

من أجل تحقيق دور بارز جديد للإسلام على أساس الرؤية الإبداعية لله، تعالى:

مما لا شك فيه أن الإسلام المبدع لم يتأسس على إله معزول عن العالم وعن البشر، وليس إلهاً يفرض شريعته من خارج إطار الحياة، ويبني عدله على أساس خارجي، ولكن على النقيض، فالإسلام قد تأسس على إله حي، وهو موجود في السماء وفي الأرض. والإسلام في حقيقته هو هبة من الله، عز وجلّ، وكتاب هادٍ، ونور يضيء حياة الإنسان. فعن طريق السلام، يتوجه الخالق نحو الخلق، ويستجيب لكشف كربهم، والإسلام هو كلمة ورسالة من الخير موجهة لكل البشر. ومن ثم، فإن الإخلاص للإسلام، أولاً وقبل كل شيء، هو إخلاص لكلمة الله، وإخلاص للرسالة التي يجب أن تشهد لها جميع مؤسساتها، وقواعد الحياة تتوافق مع مشيئته. وهذا يعني، عن طريق الظهور المؤقت والروحاني للإسلام على وجه الأرض، أنه لا يستطيع أن يكون أي شيء سوى نتاج عما يفعله المسلمون، وهذا ينتج من خلال شيئين اثنين: استجابتهم لله تعالى، واستجابتهم لمشكلاتهم الخاصة ومشكلات العالم. فبالنسبة إلى المسلمين، فإن الإسلام هو المكان الذي يُصنع فيه التاريخ، طبقاً لمعايير التنظيم الذي وضعه الله، عز وجلّ، وتحت عنايته التي تحمينا، وهدايته القيّمة: وهي «الصراط المستقيم». وبناءً على ذلك، فإن المؤسسة الإسلامية ـ أي ظهور الإيمان في صورة رسالة ـ هي نتاج بشري، هي نتاج قدّمته الأجيال المتعاقبة للمسلمين، ويحملون معهم بالضرورة الأثر المميز الذي ورثوه من العقود التي سبقتهم، بالإضافة إلى أنهم يطيعون العمليات الديناميكية للتطور، وهذا كله من أجل تحقيق استجابة جديرة بالاهتمام في العصور المختلفة للبشرية. ولهذا السبب، لا يمكن للإيمان بالله أن يكون ولاءً في ما يتعلق بالمؤسسات التي كانت موجودة في العصور الوسطى الذهبية في الإسلام، والتي حققت مهمتها على النحو المطلوب، بقدر الوسائل التي سنحت لها في هذه العصور، بيد أن الإرادة التي تهدف إلى إنتاج مؤسسات مؤثرة وفعالة من أجل الإسلام في القرن العشرين، ومتوافقة مع روح الرسالة، وأعني بها

المؤسسات التي تقدم العدل الإلهي في العالم الذي تجرد من إنسانيته، وهي المؤسسات التي مُنحت السلطة التي تخوّلها بأن تنشر رسالة الأخوة في عالم تميل فيه الأنظمة الميكانيكية وغير المسؤولة أن تُستبدل بالنظام البشري العقلاني والأخوي. تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن معنى أن نشهد إلى الله في مثل هذا العالم، هو أن نستعيد واقعيته الحية، وأن نعيد اكتشاف شعور العهد الإلهي، وأن نعيد الإحساس بالوجود الإلهي بيننا، وأن نستجيب إلى النعمة الإلهية، مع وجود تقوى فعالة، وهذا هو الأمر الوحيد الذي يمكن أن نمنحه لنفسنا. فيجب أن نعيد إلى ذكراتنا فكرة الإله الشخصي، ولكن طبعاً من دون مفهوم التجسيد، في تأكيد على أنها قوة تعمل ضد مذهب الحداثة الموجود في العالم المدنس الذي نأى الخالق عنه، فالإنسان ليس لديه القدرة لأن يتعرف على الإنسان، ولكن على ظله فقط. وعلى نحو معاكس للنهج الذي ينتهج المذهب العقلاني للمعتزلة وعوامل بقائه على قيد الحياة، فإن فلسفته المتعالية المفهومة بصورة جيدة لا يمكنها أن تقمع العامل الذي يساعد على بقاء الحقيقة الحية لله، عز وجلّ، للإنسان في هذا العالم. أما بالنسبة إلى الإنسانية الحديثة، فهي تنادي بعقيدة ـ من شأنها أن تجدد الروح الصحيحة للإسلام، والتي تعتبر فلسفة قبل أن تكون كياناً قضائيّاً ـ تُعرِّف الإله على أنه واهب، وليس على أنه موهوب، «وهذا مطلب مطلق في صميم الموضوع». وهي تطبّق في كل الأوقات اتصالاً مع الخالق، وتطالب ببذل جهد مستمر لإيجاد حل للمشكلة، وبهدف اكتشاف الحق(٩). والعقيدة الإسلامية هي الوحيدة التي تعطي الإله صورة الألوهية الحديثة، وهي عقيدة تتأسس على إله «قريب، سامٍ، وعالمي»(١٠)، من شأنه أن يضفي صبغة إنسانية على الإيمان، تساعدنا في اكتشاف القوى الخارقة للطبيعة التي مُنحت لنا في قرننا هذا. وهي تجعل كلاًّ من الإسلام والإنسانية وجهين لعملة واحدة، ولديها القدرة على أن تصير مصدراً للتجديد الحقيقي، بالإضافة إلى أنها عندها القدرة على منع خطر «الانشقاق» بين الأمة الذي يهددنا جميعاً. أما بالنسبة إلى الصدمة التي حفزها ظهور كل من أساطير المذاهب الحديثة مثل الاشتراكية والتقدم والعزلة، والتي

(٩) وهذا بغرض الاطلاع على الصيغ الرائعة التي أوردها جون لاكروا (J. Lacroix) في سياق مختلف.

(١٠) كما قال بذلك الفيلسوف الفرنسي المتخصص في علم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) (Pierre Teilhard de Chardin) بيير تيلار دي شاردان (١٨٨١- ١٩٥٥م).

ظهرت بين جموع المسلمين، وفي الوعي الخاص بأهل الصفوة، فهي تميل إلى أن تشكل النفس ـ طبقاً للملاحظة الحكيمة التي أوردها الفيلسوف بيير تيلار دي شاردان (Pierre Teilhard de Chardin) (١٨٨١ ـ ١٩٥٥م) «هو دين صحيح، وليس مجرد عبادة من أجل إدخال السرور على النفس، ولكنه لا يبالي بالغزو، ومن دون أدنى شك يمنح قوى روحية عالية»، ويضع في وعي الأشخاص «الشعور بالدنيا» تجاه الخالق، ويعجّل بوجود تفصيل لخلق صورة بارزة جديدة للدين الذي يدمج ضمن وجهات نظره، كلاً من شعور التقدم وشعور الإنسانية وشعور الدنيا. أود أن ألمّح في هذا السياق، إلى أن الإسلام المعاصر يحتاج بوضوح إلى وجود غاية عقائدية، بالإضافة إلى إنتاج فلسفي أكثر من السعة المعرفية القضائية.

من الجدير بالذكر أن التفصيل لهذه العقيدة الجديدة يطالب بأدوات تصورية مجددة. فليس كل من العقلانية النفعية، ولا الزائفة، ولا الإلهام المعتزلي الذي لم تقدر معظم المذاهب القضائية الليبرالية أن تهرب منه، ولا العقائد التي تتبع المذهب الحداثي، الذي يعاني شحّاً في خطته للتفكير، فليس هناك أي مما سبق، عنده القدرة على أن يعمل كأساس لمثل تلك المغامرة. فبالعكس هي مجرد مسألة لتزييف أداة تصورية جديدة. فأولاً، تتم المغامرة عن طريق مساعدة العناصر الإسلامية المحتملة في عمل نداء لإيجاد المعرفة الروحية الإسلامية، وعلى وجه الخصوص المعرفة الروحية لدى الشيعة[١١]. وهذا المذهب قد منحنا قاعدة الملأ الأعلى، «وهي الخيال الأسطوري بين اللامخلوق والمخلوق»، والتي وضعها المنهج السني التحفظي أسفل سافلين. والتطور المثمر قادر على تشكيل قاعدة لعقيدة العلاقات الديناميكية الخاصة بالخالق تجاه الكون، فهو شيء قيِّم في عصورنا. ومن الجدير بالذكر أن القاعدة الإسماعيلية الخاصة بالحد، الذي يمثّل تسلسلاً هرميّاً ميتافيزيقيّاً، قد تم تفسيرها على النحو نفسه، على أنها خالدة، وتسمح للمرء أن يدرك ـ من دون أن ننسب له أي هرطقة ـ كيف أن الله قادر على كشف نفسه على أنه «ذات»، من خلالها أصبح من الممكن وجود صلة مكونة من المعرفة والحب.

---

(١١) في قولي هذا، أتحدث على رأي مذهبي، هو مذهب أهل السنة، فإن أهل السنة يعتقدون أن التعددية العقائدية لا يمكن أن تستثني الإختلاف الودي في قلب الأمة (انظر: Islamic Community).

ومما لا شك فيه أن الأدوات التصورية يجب أن نستعيرها من الخارج؛ لكي يكون عندها القدرة على التأقلم مع المتطلبات التي تحتاجها العقيدة الحديثة. والأمر الوحيد القادر على الاستجابة للمسائل التي يخلقها الوعي الحديث هو التفكير الإسلامي المفعم بالنشاط، والمدعم بالأدوات التصورية المتطورة. ومن المعروف أن الإسلام المعاصر لا يستطيع أن يكفي نفسه فقط بكل من علم الحديث وعلم الفقه، فلزاماً عليه أن يضيف إلى العلوم التقليدية العلوم الخاصة بالمجالات الفلسفية العظيمة والمعاصرة، وهي الفلسفات الدينية والفلسفات العلمانية؛ فيجب على الإسلام أن يدمج العلوم الحديثة في العلوم التي ورثها عن أسلافه. ولبلوغ هذه الغاية، يجب على الإسلام أن يحتفظ بمكانة راقية من أجل دراسة المسيحية المعاصرة، وأن يثقف نفسه بصورة أفضل في ما يتعلق بعقائد المسيحية، بما فيها عقيدة التجسيد، بالإضافة إلى أنه يحتاج أن يدرس مفكريه دراسة منظمة، وأن يبدأ أولاً بدراسة العلماء اللاهوتيين الذين يعتبر فكرهم أنه لا يقل عن كونه إثراءً لكل الجنس البشري؛ لكونهم تابعين للكنيسة.

أما الخطوة الثانية، فهي أن كُتّابه العلمانيين الذين تغذَّوا من لبنه، وأعمالهم التي ألفوها ـ والتي تعتبر متقاربة بصورة عميقة ـ تردد صداها في عالمنا المليء بالعنف مثلما فعل الإنجيل الصحيح في العصور الحديثة. وبالتالي، فإن الإنسانية الإسلامية الحديثة لا يمكن أن تتجاهل فلسفة الكنيسة الجديدة، بسبب وجود شح، لوجود معرفة كاملة بصورة أكبر للفلسفة المسيحية. فعلى سبيل المثال، لا يمكن أن تُتجاهَل الأفكار السانت مونية[١٢]، ولا الفكر الخاص بالعلم الفرنسي بيير تيلار دي شاردان، ولا أفكار الجماعة السامرية[١٣]، ولا الفكر الخاص بالفيلسوف الاجتماعي الفرنسي إيمانويل مونييه (Emmanuel Mounier) (١٩٠٥ ـ ١٩٥٠م)، ولا أفكار العالم الاقتصادي الفرنسي فرانسوا بيرو (François Perrou) (وُلد ١٩٠٣م)، ولا أفكار

(١٢) أفكار الفيلسوف، سانت سيمون Saint Simon.

(١٣) السامريون مجموعة عِرْقية دينية تنتسب إلى بني إسرائيل وتختلف عن اليهود؛ حيث إنهم يتبعون الديانة السامرية المناقِضة لليهودية رغم أنهم يعتمدون على التوراة (الأسفار الخمسة الأولى فقط)، لكنهم يرَون أن توراتهم هي الأصح وغير المُحرَّفة، وأن ديانتهم هي ديانة بني إسرائيل الحقيقية. يُقدَّر عدد أفرادها بـ ٧٨٣ شخصاً، موزَّعين بين مدينة نابلس ومنطقة بالقرب من تل أبيب (المترجِم).

الحالمين الذين ـ يعتبرون في العالم المسيحي ـ يستجيبون للمعاناة وللتحقيقات المتعلقة بالعالم التي ترغب في أن تكون مجموعة بهدف أن تبقى على قيد الحياة. وعلى وجه الخصوص، فإن العقيدة الإسلامية يجب أن تنظر إلى الجوانب الجديدة التي ظهرت في الآونة الأخيرة في العقيدة المسيحية ـ في ما يتعلق بتقديس وتفعيل العقائد ـ كعبادة السيد المسيح، والتي ـ على أنها استجابة إلى الدعاء الخاص بـ بيير تيلار دي شاردان ـ تبدو أنها تطورت تدريجيّاً بداية من الملك المسيح «وهو القوى الخارجية التي لا تستطيع أن تكون إلا قوة قضائية وثابتة»، وانتهاءً بالمسيح العالمي «وهو الذات المخلِّصة، والسيد، وهو نهاية التطور»، ويفرض على الواقع شخصيته الإنسانية «وهي شخصية العناصر التي تتحد ـ من دون الانخراط في خطر وحدة الوجود ـ من دون الوصول إلى الطبيعة الوثنية التي تؤدي إلى الغزو المادي للأرض». وهذا مثال حي للعقيدة التي تفرض نفسها «على أنها المخلِّصة لمعظم الآمال في الوقت الحالي على الأرض»، والتي تتشارك مع «روح الانعزال وروح الغزو، بالإضافة إلى روح التقليد وروح البحث المغامر، وأخيراً روح الدنيا وروح الله، عز وجلّ». وفي مثل تلك الطريقة في التفكير، فإن أعمال المجلس الأخير تبدو أنها تحمل عناصر تأمُّل أكثر ثراءً للإسلام من وثيقة إعلان قيام دولة إسرائيل لليهود.

ننتقل الآن إلى الحديث عن مسألة أخرى، وهي أن العقيدة الإسلامية يجب أن تكون منفتحة على الفكر العلماني، وأيضاً على العلوم البشرية المعاصرة، مثل الفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع والاقتصاد، حتى إذا كانت تلك العلوم لها إلهام ذو صبغة مادية وإلحادية. وهذا يرجع لعوامل عديدة: العامل الأول هو أننا يجب علينا أن نعرف تلك العلوم إذا كنا سنحاول أن نفند ما فيها من أفكار إلحادية ومادية. والعامل الثاني خاص بالمذهب المادي الإلحادي ـ كما وضحناه سابقاً ـ وهو أن هذا المذهب أبعد ما يكون عن إقصاء كل الجوانب الروحانية والجوانب الإبداعية، ولكن على النقيض، فإنها تتطلب وجود إنسانية إيجابية، وعقيدة جديدة، وكل ما هو عظيم في أنه يستجيب بصورة مطلقة للتطلعات الخاصة بالإنسان في الوقت الحالي. أما بالنسبة لنقدها للعقائد التقليدية، فله أكثر من جانب سلبي، فهي لها قاعدة سليمة ومنهجية، بالإضافة إلى كونها ليست أجنبية عن التقدم الذي يحصل في المذاهب التي نلاحظها، والتي فيها يكون المرء حساساً للتأثير الناتج عنها. فعلى سبيل المثال، يذكر العالم الفرنسي جين لاكروا أن «الجدال السلبي عنصر ضروري للوصول إلى

معرفة الله»؛ ولكن العامل الذي يجعل الإلحاد قوة لها قدرة على أن يناضل الأشخاص لها في هذا الوقت هو أن ذلك لم يعُد نقداً هداماً، بل هو أحد العوامل البناءة، فهو لم يعُد ينتمي للأشياء المادية. وعلى النقيض، فهو ينتمي للأشياء الروحية، وصار مكاناً لتشكيل عملية إضفاء صبغة عالمية على القيم الإنسانية، فلا تسمح أي عقيدة معاصرة لنفسها أن تتجاهل مثل هذا. ونتيجة لذلك، فإن الإنسانية الإسلامية لا يمكن أن تتجاهل الإسهامات التي قدمتها الحركة الماركسية، ولا الإسهامات التي قدمتها الحركات الوجودية المعاصرة، بالإضافة إلى المفاهيم الجديدة التي ساعدت تلك الحركات في إثرائها للجانب التحليلي والتفكيري الجدلي فيها، أضف إلى ذلك القوى المتعلقة بعملية الأنسنة التي أسسوها، هي أبعد ما يكون عن تناقض الأسس النظرية الخاصة بهم. إذن، فمن دون أدنى شك، هذا في العادة أمر يتعلق بالمعادلات التي تترجم النيات الميتافيزيقية، والتي بالكاد تحوز عليها اللغة المادية في ما يتعلق بقيمتها التواصلية. تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن الإصرار على المجموع الكلي المعقد للذات، وأيضاً الإصرار على المشاركة على أنها شرط لصحة الوجود، ورفض الازدواجية الأرسطية للجدال حول الوحدة التي «تعيد إنشاء النسيج الحي في محتواها مرة أخرى، الذي فككه التحليل الذي ليس فيه شيء من الحكمة»[١٤]، والصيغ الوجودية المعاصرة ـ يفتح الطريق لتأمل مثمر في اللغز الوجودي، ويعطي أساساً جديداً لبناء نظرية جديدة خاصة بالمعرفة الميتافيزيقية، والتي من شأنها أن تدمج الفكر الديكارتي من أجل أن تتخطاه، في إعادة تشكيل المجموع الكلي الذي أتى عليه الخراب ـ والرابط مع الوجود ـ في محاولة تصحيح النقاش من خلال الحب[١٥]. دعنا الآن نَحتَط من أن هذا ليس مجرد أمر يُقصَد به التوفيق بين المعتقدات، ولكنه في الحقيقة عملية إعادة خلق تتطلب وجود عمل عظيم ـ بما في ذلك عمل النقد لحد ذاته والنقد البنّاء ـ وهذا كله بهدف محاولة إعادة الإصلاح لكل هذا في ما يتفق مع تجربتنا الخاصة. فسوف نعبر عن ذلك بلغة القرن العشرين، وباستخدام الأدوات التصورية للإنسان الحديث، وفي جعل العقيدة مركباً أصليّاً للعناصر الروحية والفكرية متساوياً بذلك مع المطالب التي نحتاج إليها في عصرنا،

---

(١٤) مقتبَس من الفيلسوف الفرنسي جبريل مارسيل (Gabriel Marcel) (١٨٨٩- ١٩٧٣م).

(١٥) مقتبَس من قول جان ديلوم (Jeanne Delhomme).

وظهور كل من الحقيقة والواقع في صورة فلسفة تتوافق مع الموضوعية، ولا تسمح (لنا) بعد ذلك أن ننظر مرة أخرى إلى العالم من الخارج على أنه مسرحية، ولكن من أجل أن نشارك في العملية الدرامية التي تعرض الآن. ولكن على افتراض كل المسؤوليات الدنيوية بجانبيها الكوني والجديد، فالإسلام سيكون له دور بارز للبشر في عالمنا.

من أجل تطبيق عملي للإسلام يتأسس على تجديد الواقع التاريخي

إذا كنت تنوي أن تعيش في هذا العالم، يتحتم عليك القيام بعدة عمليات: الأولى، هي أن تفكر وتعمل جنباً إلى جنب، والثانية، هي أن تفكر من أجل أن تعمل، والأخيرة، هي أن تعمل في التفكير[١٦]. فإذا كان الإسلام ينوي أن يعيش في هذا العالم، يجب عليه ـ في الوقت نفسه الذي يدرس فيه نظرية جديدة للمعرفة ـ أن يُنشئ تطبيقاً عمليّاً يعتمد على التجدد الكامل للواقع التاريخي.

من الجدير بالذكر في هذا السياق، أن التاريخ قد برهن على قدرة «الإسلام» على التأقلم مع الحقائق الاجتماعية والإنسانية، ولكن في هذا السياق أيضاً يجب على المرء ألا يرضى بأي مرجع إلى الماضي. في العالم الذي يتحول عن طريق تدخل العلم والتكنولوجيا ـ كما لم يحدث من قبل ـ يجب على الإسلام أن يستجيب إلى التحديات الجديدة من خلال وجود ابتكارات قوية وبَنّاءة لم يسبق لها نظير من قبل. دعنا نُعِدْ تأكيد أمر ذكرناه سابقاً مرة أخرى، أن العصر الذهبي للحضارة الإسلامية كان في العصور الوسطى، فالإسلام في هذا الوقت كان عنده المعرفة الكافية ليدرك كيف يواجه المشكلات التي ستقف في طريق التطور العلمي والتكنولوجي. فقد عرف الإسلام كيف ينمي المؤسسات والكيانات الاقتصادية والاجتماعية، وأن يجعلها تتأقلم مع مستواه، كما بيَّنه عن طريق نظامه في إضفاء صبغة اجتماعية مؤسسة على الكيان الخاص بالعمل، الذي لم يكن شيئاً مُحرِجاً أن ينادي بإعطاء الحقوق إلى العامل المستعبَد. فمن المعلوم أن الإسلام في عصوره الأولى ـ في فترة الإنعاش الاقتصادي والمادي ـ كانت له القدرة على أن يمر من

(١٦) ما نحاول فعله هو إعادة صياغة ما قاله الفيلسوف الفرنسي من أصل ألماني إيرك فيل (Eric Weil).

مرحلة الاقتصاد البدائي الذي يعتمد على النهب والسرقة، إلى أن يصل إلى مرحلة الاقتصاد الحديث، عن طريق حل مشكلة تكوين رأس المال ـ على عكس الشريعة الإسلامية ـ من خلال الممارسات الرسمية، لنقل إثم التعامل بالربا على المواطنين اليهود والمسيحيين. فالإسلام المعاصر يجد نفسه في مواجهة مع كيان اقتصادي واجتماعي، من شأنه أن يستثني اللجوء إلى نظام الرق، حتى من أجل الانتفاع تجاه الغايات المشتركة، بالإضافة إلى اللجوء إلى العملية التي تجلب الضرر، وهي التي فيها يُلقى الإثم على الآخرين؛ فالاقتصاد الحديث نظام اقتصادي مختلف تماماً عن الأنظمة السابقة، فتجد فيها كياناً توظيفيّاً جديداً، وكياناً رأس مالي جديداً يضع أفضل التنظيمات المدنية التي تم التحضير لها تحت أقسى الاختبارات. ولكي نشهد بوجود الله في القرن العشرين، علينا أن نصنع التاريخ بالأدوات والكيانات التنظيمية في عصورنا، فالمولى ـ عز وجلّ ـ ليس مجرد ذات عتيقة أو عفى عليها الزمن، فهو حي قيوم إلى الأبد، وتلك الحياة يعتبر مظهرها العام مُتشكِّلاً بكل العصور. وأن نشهد بوجود الله هو أن نكون عندنا القدرة على أن نقرأ إشاراته ـ سبحانه ـ وأن نقدر على أن نُدخِلها في آلات الكون التي تزيح مثل تلك العلامات تماماً. وعلينا أن نشهد بالوسائل المتاحة في العصر، وأعني بذلك أن نؤقلم العلم الحديث والتكنولوجيا، ليس على أنهما إلهين جديدين، ولكن على وسائل تساعدنا على إدراك التطبيق العملي البشري الفعال، وعلى أنهما وسيلة للتحرر وعدم التفرقة كما هو الحال في كونها أدوات للإبداع. وهذه الطريقة التي يمكن أن تصنع بها عالـماً من المؤمنين، وليس كوكباً من المنبوذين الذين ليس عندهم أي قوة، وانعزل الخلق عنهم، ولكن ما نعنيه بالعالم الفعال هو العالم الديناميكي، المغامر، القادر على الاستجابة للتحديات التي تواجهه، نذكر منها على سبيل المثال: الجوع والفقر، والأمراض والجهل. وفي مثل هذا العالم، لا تكفي الوعود بغد مشرق في أن تنال رضا العديد من الجموع البشرية الذين يعانون في هذا العالم، الذي فيه يكون إيمان المؤمنين ـ من دون اقتصارهم على الأمل المستحيل تحقيقه ـ يعطيهم الحق في أن يشاركوا بآمالهم التي يمكن أن يحققها لهم العلم والتكنولوجيا. وهناك مسألة أخرى تجدر الإشارة إليها هنا، وهي لكي نجعل للإسلام دوراً بارزاً في العالم، يجب أن تخبر عقلانيته كل البشر ـ التي «لها السلطة أن تحكم على الآخرين، وأن تحكم على نفسها طبقاً للنتائج الكمية التي تأتي في خضّم صراعها مع الطبيعة الخارجية، طبقاً

لمعايير ثرواتهم في الوسائل المتعلقة بالإنتاج»[١٧]. وهذا من شأنه أن يكون عنصراً حيويّاً وخالصاً للإنسانية الجديدة عن طريق جعلها قادرة على أن يكون لها القدرة على صنع السدود التي ترتفع من الأرض، والنباتات التي لها طاقة ذرية، والمدن العاملة الحديثة، وليس له أن يتخذ النموذج الذي حصل مع عصا النبي موسى ـ عليه السلام ـ ولا سيف الإمام علي ـ كرم الله وجهه ـ (زوج بنت الرسول ـ (ﷺ) ـ والخليفة الرابع له، حوالى ٥٩٦ ـ ٦٦١م)، ولكن بمساعدة تلك النعمة الحديثة التي وهبها الله ـ عز وجلّ ـ وأعني بها التكنولوجيا المعاصرة. فلم يعدّ الأمر الآن هو الحاجة إلى طلب المساعدة، ولكن هو أن يكون المرء مبادراً، وأن يكون المرء في طليعة المحراب الذي توجد فيه أسرار الحداثة، وهو أن تصبح خالق الكون المادي من دون أن يحوز شيئاً من عبادة الأصنام، ومن دون أن يحافظ على الغرور، وأن يتشرب مصدر المعارف الجديدة، وأن يدخل في علاقة مباشرة مع الإبداع، تساعدنا في نهاية المطاف، أن يكون المرء محبّاً للعمل، وأن يتهكم على كل الآلهة، شريطة أن نُرجِع الفضل إلى الله، عز وجلّ. فهي تتضمن ـ في كلمة ـ انفتاح العصر بوجود تعاون حقيقي في الارتقاء إلى مستوى المبتكر للعلوم والتكنولوجيا؛ لأن «الأشياء الثقافية الموروثة لم نصنعها نحن، ولن ـ وبكل صراحة ـ نصنعها أبداً، فهذه الأشياء لن تعتبر ضمن ممتلكاتنا إلا إذا ابتكرناها، بالإضافة إلى ما نضفيه عليها من معانٍ جديدة»[١٨]. من الجدير بالذكر أن الإسلام المتقدم يتحرك بعزيمة وإصرار تجاه العلم في الظل الذي نما فيه، واشتد عوده بعدما كان واهناً، وتسلح بالأداة التصورية الإصلاحية التي لها سمو كافٍ لأن تزود بخدمات على أنها «الوحي المتحرك» من أجل الوحي. فعن طريق دمج كل من العلم والتكنولوجيا، فالإسلام يمنح نفسه الوسائل التي تساعده على الإسهام في استعادة حكم الروح على الأرض، والوسائل التي تساعده على الحفاظ على العقيدة، إلى جانب علم الأنثروبولوجيا، وعلى جعل معانيها متوافقة، بالإضافة إلى إنقاذ العالم الإسلامي من الإغراءات الموجودة في الميتافيزيقا الحديثة. إذن، نستنتج من ذلك أنه عن طريق إدماج العلوم الحديثة، الذي هو بالضرورة «منفتح» وغير مبالٍ ونسبي، وهو الممنوح بقوة تعجيل عملية تحويل

---

(١٧) مقتبَس من الفيلسوف الفرنسي من أصل ألماني إريك فيل (Eric Weil).

(١٨) انظر: F. Perroux, "Alienation et creation collective", *ISEA*, June 1964, p. 40.

التواصل إلى روحانيات والتكنولوجيات إلى مصانع، فالإسلام يلزم نفسه بالمشاركة في الحوار العالمي، ويربط نفسه قرب الاتصالات والتواصل بين البشر وبين فئاتهم المتنوعة، ويجعل من نفسه قادراً على أن يؤكد على التوسع والتعمق في عملية «الوجود جنباً إلى جنب»؛ وهذه هي الصفات التي تتمتع بها حقبتنا التاريخية، وأن نفضل «الانفتاح للعقائد المنغلقة، والمؤسسات المنغلقة، والفئات المنغلقة»[١٩]، وأن يساعد في أن يحرر نفسه من التجاوزات التي يقوم بها المذهب الفلسفي المسمى بالذاتانية والغطرسة العقائدية التقليدية. والخلاصة هي أن تحقيق المسؤوليات الجديدة للإسلام يتطلب وجود تسوية خلاف معتدلة وشاملة في العلم مرة أخرى.

من أجل ثقافة إسلامية جديدة

مما لا شك فيه أن أي حركة إسلامية للإصلاح سوف تستحق هذا الاسم فقط في حال أنها تجعل الحضارة الإسلامية أكثر من كونها مجرد «ثقافة شكلية»، ولكن أَوْلَى بتلك الحركة أن تجعل الثقافة الإسلامية ثقافة فعالة تتحالف مع الإنتاج والإيمان في كونها أكثر من ثقافة تأكيدية، وأفضل من ميراث ثقافي، وأن تكون بدلاً من ذلك «ثقافة منفتحة على الواقع المستقبلي ككل»، بمعنى أنها تكون ثقافة تتجه نحو التوافق، وسوف تصبح مكاناً يمكن الجميع فيه أن يكون لهم القدرة على أن «يقابل الإنسان» نفسه في الآخَر. وهي ثقافة من شأنها أن تكون في توافق مع العالم في عملية التطور؛ حيث يدرك الإنسان كيف يعيش من أجل شيء غير ما يصنعه، ومن أجل أشياء أخرى غير ذاته الشخصية[٢٠]. وأخيراً، فإن الثقافة التي تمتلك الإرادة لتكون مركز المجتمع الجديد بين الإنسان ووظيفته المزدوجة ـ أي وظيفته التاريخية الحالية والوظيفة التي يتشارك فيها على مر العصور ـ تتحول في نهاية المطاف ـ باختصار ـ إلى نظرية للإنسان على أنها توسط فلسفي لا مفر منه.

ولكي نطرح مشكلة ثقافة الخلق والدقة الميتافيزيقية، فهذا يعني أن مشكلة الإنسانية ككل ـ في مواجهة الإنسانية التقليدية ـ هي أن تطرح مشكلة الوسائل ومشكلة الإنسان الجديد، وظهور الكيانات والعقليات الجديدة، بالإضافة إلى إعادة

---

(١٩) انظر: المصدر آنف الذكر F.Perroux .

(٢٠) انظر: George Gueron, Perspective no. 5.

إقامة التوازن بين الثقافة الجديدة والطبيعة الجديدة، وبين الوعي التاريخي والوعي الدلالي للألفاظ. أما بالنسبة إلى النقطة التي يتلاقى فيها «مذهب حداثة معيّن» و«تقليد معيّن»، فهذه هي الآلة، هي التكنولوجيا المتعلقة بالتطور الذي يترقّبها، فهي تُسلِّم بوجود بيداغوجيا (علم التربية) جديدة، وروح جديدة تنادي من أجل الإصلاح، وتنمّي الفضول والخلاف، وتطوّر مذاق البحث، وترسم مواضيعها من التاريخ وتدرسها. فمن المعلوم أن البيداغوجيا التي تتحرر من النقد تُعتبر هي في نفسها غاية، فهي تحرّر نفسها من هذا النوع من «المغناطيس» الذي يستقطب الفكر ويستثمره كله في العلوم الدينية، التي تستهين بالعالم الطبيعي، من أجل أن تجلل العالم الذي يفوق الطبيعة فقط. فالبيداغوجيا تضع حدّاً للتفرع الثنائي للثقافة الإسلامية بهدف أن تخلق ثقافة موحدة بفضل وجود القيم الثقافية الموحدة، لا سيما في المجالات الثقافية المتنوعة، مثل مجال اللغة ومجال الأدب ومجال الفن، حيث يلتقي فيها العالمان، حيث يتجاهل كل منهما الآخر. فبناءً على ما سبق، فالتعليم الجديد ـ الذي سيكون بالضرورة موحَّداً ومرحليّاً ودائماً ومبدعاً ـ سوف يكون له أماكن عديدة، فمثلما له وطن سيكون له مدرسة، والمدرسة مفتوحة للجميع، وهي الجامعة، مفتوحة للجميع، وهذا ينطبق أيضاً على ورشة العمل، والمصنع والحقول، والمراكز التعاونية. وهذه الأشياء سوف يتخلل وجودها كل البيئات، وسوف تعرض التقدم في كل مكان، وهذا يعني روح الابتكار وروح الخلق، ومن ثم تغيّر المجتمع كله إلى مجتمع تعليمي وبيداغوجي. وهذا سوف يكون تعليماً للمعلم بقدر ما هو تعليم للطالب، فمعنى أنه تعليم للمعلم نفسه، أي هو عليه أن يصنع لنفسه عقلية جديدة من أجل أن تصير في مكان يسمح لها بأن تنفّذ عملية الإصلاح في نظام تعليمه، ولكي نبتكر لهجة جديدة للمدرس لنوجهها إلى الطالب، ونحوّل هذا التعليم إلى «إمكانية وجود تعاليم في المستقبل وأنواع متعددة من التواصل»(٢١)، ولكي نقبل كل الإبداعات التي تسمح بالبقاء على قيد الحياة، في الوقت الذي تعدل فيه النظام، عن طريق وسائل متعلقة بالانقسامات الحتمية. ولكن إذا بقي التعليم ملزماً بالتسامح، فلن يدَّعي لنفسه صفة الحيادية لوقت طويل، فهو سوف يكون عملية معيارية منفتحة بهدف أن يكون ملتزماً بالرهان الذي تلزمه الثقافة، وهو أن له مهمة يجب أن يؤديها،

---

(٢١) هذه العبارة تُنسَب إلى جون لاكروا.

فهذه العملية من شأنها أن تعلم ـ جنباً إلى جنب مع الإدراك بما هو تاريخي ـ الإدراك بما هو تكنولوجي، في التقليد الحي، ومواجهته مع الحياة من أجل أن نجني ثمارها، وأعني بذلك لغة الإشارات والرموز. وفي وقت الضرورة، سوف تدافع عن الدلالات الاجتماعية، ضد كل من التجاوزات المتعلقة بالتفسير الشكلي المعاصر، وضد «تأريخ أو إضفاء صبغة مثالية على مراجع النماذج التقليدية للتفكير»[٢٢]. وهذا من شأنه أن يجعل من الثقافة الإسلامية تركيبة خصبة وأصلية في إدراك التوافق بين ذات الإنسان وكينونة الطبيعة، التي دنّست وشوهت الطبيعة التي يجب أن تصبح «حديقة الأسباب العلل والحكم»، ولكنها أيضاً شرف وتعاون، و«تقريب للأشياء الشاسعة». وإذا أراد نظام التعليم الجديد أن يكون أداة للثقافة المنفتحة على العلم، يجب عليه أن يعلم ـ في نهاية المطاف ـ الأشياء الدنيوية والعالمية، ولكن شريطة أن يصحب ذلك وجود شخصية منفصلة، من أجل تأكيد الخصوصية التي تجعل الإدراك بالاستجابة الخاصة بالمجتمع الإسلامي للتاريخ. وطالما أن التعليم الجديد قد أرسل ومعه القدرة على التكيف مع كل حالات وجود البشر، وعلى تأسيس الشخصية التي لها صفات مرنة، ولها القدرة على التوافر في «العالم المتحرك»، إذن، فهذا التعليم سوف يحقق مهمته الإبداعية والعالمية.

ولكي نفوز بالصراع الذي تحتّمه الإنسانية الجديدة، وأعني به الصراع الحقيقي الخاص بالتاريخ، فالإسلام المعاصر ليس له، بالفعل، أي شيء ليخسره على مستوى الأساسيات، فمثلاً على مستوى البنية التحتية، التي تكون في هذه العملية الجدية، ما هي إلا علوم ميتافيزيقية. ولكن إذا كان للكلمات معنى، فلو أردنا أن نستعيدها، فهي شيء، غير عملية بناء قالب على قالب آخر، أي عملية لتركيب البنية الفوقية، ولكنها في الحقيقة عملية إنشاء شيء جديد، وهو في الوقت نفسه شيء صحيح، إذن، فسوف يكون مضطرّاً أن يعقد النية من أجل أن يستبدل الصرح الجديد بالصرح الجديد، وأن يعيد إنشاء الدراسة القائمة على الأساسيات. فهذه العملية هي تطور في الكيانات الخاصة بالعالم الإسلامي، أكثر من كونها عملية للإصلاح، يطلبها كل من التفوق في العملية الإنسانية، وسعي الإسلام وراء تحقيق مسؤولياته الدنيوية. فبعد الثورة ضد الآخرين، التي لم تكن إلا عملية تطور وإنكار، جاءت الثورة ضد النفس،

---

(٢٢) هذه العبارة مقتبَسة من جاك بيرك (Jacque Berque) (١٩١٠- ١٩٩٥م).

وهذه هي الثورة الحقيقية، والخطوة الإيجابية المنذرة بميلاد جديد، له مهمة بَنّاءة. ولكي تخطط لنفسها بقدر أقلّ لعملية التدنيس من المطالبة بالاندماج المقدس بين البشر والجديد، ولكي ننبذ عملية تحويل الإسلام إلى دين أساسي يصبّ في مصلحة إعادة صنع دين مدمج، يتكون من الإنسان والعالم، ولكي نقترح هذا للإسلام، محركين بذلك القوة الإبداعية الموجودة في القرآن، ومن أجل إيجاد نهاية حاسمة على مقياس عالمنا، فهذا أفضل من أن نعفيه من مهمته المؤقتة، التي لا يمكن أن تنفصل عن مهمته الروحية. ولكي نجعل دار الإسلام داراً تعج بالناس، وفيها تنوع في المنشدين، ومعبداً يكون فيه كل متّبع لعقيدة في الوقت نفسه منتجاً، وبطلاً إبداعيّاً، فهذا كله من أجل أن نجعل العالم مكاناً للتجسيد والعبادة في الوقت نفسه، وأرضاً للتملك والتكوين؛ حيث كل عمل من أعمال الإنتاج هو عمل للتفوق يعود عليه بعد ذلك باللهجة بصورة مباشرة وبارزة وإبداعية. ومثل هذا العمل يمثل الشعور المتعمق للتحدي الجديد الذي يتحتم على الإسلام أن يواجهه من أجل أن يستجيب إلى آمال ٤٠٠ مليون رجل وامرأة[٢٣]. ومن خلال الاضطراب الذي يثور في العالم الإسلامي، ومن خلال التكاثر العددي المستمر في التجارب والمحاولات ـ حتى المحاولات التي توقف عن النمو ـ فهناك شيء يلوح في الأفق ويعطينا إشارة ـ على الرغم من كونها مجرد تمتمة ـ ما زالت صحيحة ولا خطأ في معناها، وهي كلمة «نعم»، ورغم أنها عُبِّر عنها بصورة ضعيفة، إلا أنها ما زالت مطلقة وحاسمة.

---

(٢٣) هذا كان عدد المسلمين على وجه الأرض في الوقت الذي كان يعيش فيه الكاتب (المترجِم).

الفصل الحادي والثلاثون

فضل الرحمن ـ الإسلام وضرورة التحديث

ولد فضل الرحمن في باكستان عام ١٩١٩م، وتوفي في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٨٨م، ونشأ وترعرع في إحدى المستعمرات البريطانية التي أصبحت في ما بعدُ باكستان. ولقد شرع في سيرة ذاتية أكاديمية جعلته يتلقى شهادات تخرجه من جامعة البنجاب (Panjab University)، وجامعة أوكسفورد (Oxford)، ومن ثم عمل مدرساً للفلسفة الإسلامية في كل من إنكلترا وكندا. وفي عام ١٩٦١م، عاد إلى باكستان ليتولى رئاسة المعهد المركزي للبحوث الإسلامية في كراتشي، وهو منظمة تديرها الدولة، قام فضل الرحمن بتكوينها، لمحاربة المتطرفين الدينيين والتقليديين. ولقد كانت آراء فضل الرحمن عن الحداثة موضع جدال، فهؤلاء الذين كانوا يحطون من شأنه أطلقوا عليه لقب محطم سنة النبي، (ﷺ)، وذلك نظراً لإصراره على الحكم على صحة الأحاديث النبوية في ضوء الجو العام للقرآن[(١)]. وفي عام ١٩٦٨م، عاد فضل الرحمن إلى الأكاديمية؛ حيث عمل أستاذاً جامعيّاً في جامعة شيكاغو، حيث استمر في محاولاته لإقناع الناس بالتفسير المعاصر للإسلام[(٢)]. وكنوع من قياس مدى تأثير هذا المفكر، كتب أحد الزملاء بعد وفاة فضل الرحمن عام ١٩٨٨م «لم أقابل قَطُّ عالم دين مسلماً أو متخصصاً في الإسلام لم يسمع

---

(١) - انـظـر: Tamara Sonn, "Rahman, Fazlur," in John L. Esposito, editor, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), volume 3 p. 408.

(٢) - انـظـر: Tamara Sonn,"Fazlur Rahman's Islamic methodology," *The Muslim world*, volume 81, number 3- 4, July- October 1991, pp. 212- 230.

عن أعمال فضل الرحمن، أو لم يكن متحمساً تجاه مساهماته»[٣].

في كتابه **سفرنامه** الذي يدون فيه وقائع رحلة قام بها إلى الشرق الأوسط بين مايو / أيار وأكتوبر / تشرين الأول ١٨٩٢، يكتب محمد شبلي نعماني، بعد أن تحدث عن الفوائد المتوخاة من إنشاء «دار العلوم» في القاهرة:

«غير أن أولئك الذين مستهم التربية التقليدية ذات مرة يَبقَون إلى الأبد غرباء عن التعليم الحديث بشكل لا رجوع عنه»[٤]وفي الكتاب نفسه، يذكر نعماني ما قاله له الشيخ محمد عبده، بعد أن نعى على الأزهر جموده حول المصريين الذين تلقّوا التعليم الغربي: «إن هؤلاء يَبدون لي بدورهم سيئي التقدير»[٥]. والواقع أن هذا المأزق الذي كان يطبع الحياة التربوية أيام شبلي ومحمد عبده، في ديار الإسلام «السائرة قدماً إلى الأمام»، الديار التي كانت قد طورت تقاليد تربوية رفيعة المستوى، كما تبنَّت تربية حديثة على النمط الغربي في الآونة الأخيرة، لا يزال ـ أي المأزق ـ قائماً حتى يومنا هذا، كما برهنّا على ذلك في الصفحات السابقة. ويكمن السبب في أن الجهود كافة التي بُذِلت من أجل الوصول إلى تكامل أصيل، قد عجزت عن إيتاء ثمارها، على الرغم من الوعي المنتشر والعميق أحياناً، بوجود تلك الثنائية في مجال التربية.

ودعونا نحلل هنا، أولاً، عن كثب، السمات الأساسية للمحاولات التي جرَت من أجل إعادة تشكيل العملية التربوية في ما يتعلق بالإسلام. إن هناك، بشكل أساسي، مقاربتين تطبعان هذا التوجه الإسلامي: المقاربة الأولى، تكمن في القبول بالتربية العلمانية الحديثة بالشكل الذي تطورت عليه، بصورة عامة، في الغرب، مع محاولة الوصول إلى «أسلمة» لها، أي دمجها بعدد من مفاهيم الإسلام الأساسية. ولقد كان لهذه المقاربة غايتان متمايزتان، على الرغم من أنهما لم تكونا على الدوام مختلفتين عن بعضهما البعض: الغاية الأولى، وَسْم شخصية الطالب بالقيم الإسلامية

---

(٣) - انـظـر: Frederick Mathewson Denny, " Fazlur Rahman: Muslim Intellectual," *The Muslim World*, volume 79, number 2, April 1989, pp. 91- 101.

(٤) - انظر: Muhammas Shibli Nu'mani, *Safarnama* (Lahore, Pakistan: Ghulam 'Ali and Sons, 1961), pp. 285- 286.

(٥) انظر: Shibli Nu'mani, p. 349.

من أجل حياته الفردية والجماعية، والغاية الثانية تمكين أنصار التربية الحديثة من استيعاب حقول التربية الخاصة بهم، على أرفع المستويات، مستخدمين منظوراً إسلامياً لتغيير محتوى وتوجه تلك الحقول، حيثما تدعو الحاجة. والحال أن الغايتين مرتبطتان ببعضهما البعض عن كثب، انطلاقاً من أن وَسْم الشخصية بالقيم الإسلامية إنما يجري عادة، وبشكل أساسي، عند المستوى الابتدائي من التعليم، حين يكون الطلاب، بعدُ، صغاراً وعرضة للتأثير. مهما يكن، فإذا لم يُصَر إلى بذل ما يكفي من الجهد من أجل وَسْم حقول التعليم العالي بالتوجه الإسلامي، أو إذا فشلت الجهود المبذولة لتحقيق ذلك، فمن الواضح أن الصبيان والبنات الذين يصلون إلى مستويات التعليم العليا ستكون نظرتهم إلى العالم أكثر ميلاً لأن تكون نظرة علمانية، أو سيكونون أكثر ميلاً للاستنكاف عن أي توجه إسلامي سبق لهم أن حصَّلوه؛ وهو ما حدث على نطاق واسع، بالطبع.

«وَسْم حقول التعليم العليا بالقيم الإسلامية» هي على أي حال جملة يتعيّن توضيح معناها بشكل أكثر دقة، فالواقع أن كل معرفة إنسانية يمكنها أن تنقسم إلى ما يسمى بـ «المعرفة الطبيعية» (أي العلوم البحتة)، التي تسمى تعميماتها «قوانين الطبيعة»، وحقول التعليم التي أطلق عليها اسم «الإنسانيات»، و«العلوم الاجتماعية». وعلى الرغم من أن محتوى العلوم الفيزيائية أو البحتة لا يمكنه، تحديداً، أن يخضع لأي تدخل خارجي ـ وإلا فسيكون مزيفاً ـ فإنه يمكن لتوجهه أن يُعطي سمة قيمة معيّنة. وفي بعض الأحيان، نلاحظ أن مواقف أيديولوجية مخطئة تحاول أن تتدخل في محتوى هذه العلوم، كما فعل ستالين مثلاً حين أمر علماء البيولوجيا الروس بالتشديد على عنصر البيئة على حساب العنصر الوراثي. من البديهي القول إن العلم إنْ خضع لمثل هذا النفوذ أو الضغط، فسوف يصبح مهزلة، ولكن من الممكن، بل والمرغوب، للعلماء أن يدركوا نتائج تنقيباتهم على الجنس البشري. بل وإنه من المهم والملحّ أيضاً، بالنسبة إلى المعرفة العلمية، أن تشكّل وحدة قائمة، وأن تعطي عن الكون صورة شمّالة، بشكل يجعلها قادرة على الإجابة على المسائل الهامة: «هل تراه يعني شيئاً؟ هل تراه يتجه نحو غاية سامية، أو تبعاً لإرادة عليا؟ أم إنه ـ لكي نستخدم كلمات وايتهيد الشهيرة ـ ليس أكثر من مواد تركض إلى ما لا نهاية، ومن دون معنى أو غاية؟ السؤال الأول عملي، أما السؤال الثاني، فسؤال «نظري»، ولكن من الواضح أنه ثمة أمور عملية تترتب عليه.

من الواضح كل الوضوح أن العلوم الاجتماعية، أو الإنسانيات، ترتبط بالقيم، والقيم ترتبط بها. ولا نعني بهذا، طبعاً، أنها علوم ذاتية، حتى ولو كانت الذاتية غالباً ما تمسها، وأحياناً بشكل جليّ؛ ولكن أن يكون علمٌ ما ذا توجه قيمي لا يعني بالضرورة أنه علم ذاتي، شرط ألا تبقى القيم فرضيات بحتة، بل تتسم بسمة «موضوعية». وعلى الرغم من أن التأمل الميتافيزيقي هو الذي يشكّل حقل الجهد الذهني البشري الذي يبدو الأكثر ابتعاداً عن ميدان الموضوعية الواقعة، فإن الأمر لا يحتاج، وكما يقول برادلي، لأن «نعثر على الأسباب السيئة لما نعتقده سلفاً ونؤمن به عن طريق الغريزة؟» فإذا كانت الميتافيزيقية هي الأكثر التصاقاً بالمواقف الإنسانية، فهذه المعتقدات هي، بوعي أو من دون وعي، منبع جميع القيم والمعنى الذي نسبغه على الحياة نفسه. ومن هنا، فإنه لمن الأهمية بمكان أن تتشكل هذه الأرضية المكوِّنة لمواقفنا بأفضل ما يمكن. وإنه ليمكن للنزعة الوضعية أن تكون من السلبية بما يكفي لاستبعادها بوصفها «غير ذات معنى»، ثم إن الوضعية قدمت خدمات جليلة للميتافيزيقا الأصيلة عن طريق تفجير قوقعة الفكر الخاوية، التي كانت العقول البشرية العظمى قد اعتادت أن تحبس فيها نفسها. وإنني لأرى أن الميتافيزيقا إنما هي وحدة المعرفة، والمعنى والتوجه اللذان تحييهما هذه الوحدة. فإذا كانت هذه الوحدة وحدة المعرفة، فكيف يمكنها أن تكون ذاتية إلى هذا الحد؟ إنها، في نهاية الأمر، إيمان ترسَّخ على أرضية المعرفة.

علينا أن نلاحظ هنا أن الأزمان الحديثة لم تعرف الكثير من النتاج الإسلامي الميتافيزيقي. أما في العصور الوسطى، فلقد كان هناك ميتافيزيقيون مسلمون، وكان بعضهم لامعاً، وأصيلاً، وذا نفوذ؛ بيد أن الأساس الأوَّلي لنظرتهم الكلية إلى العالم كان ينطلق من الفكر الإغريقي، لا من القرآن.

ومن هنا كانت بعض اجتهاداتهم مرفوضة من قبل السلفية الإسلامية، التي ارتعبت أمام هذا الاجتهاد بشكل جعل كل فكر ميتافيزيقي يُعتبر، على مر العصور، هرطقة وكفراً. صحيح أن السلفية لم تفتقر إلى رجال تبدَّوا ذوي نظرة عميقة، غير أنه لم يكن ثمة، أبداً، أي متن للتفكير الميتافيزيقي تكوَّن في كليته انطلاقاً من النظرة القرآنية إلى العالم، التي كانت، في ذاتها، نظرة متماسكة بشكل ملفت. وفي العصور الحديثة، نلاحظ أن محمد إقبال قد قام بالمحاولة الوحيدة المنهجية في هذا الميدان

في كتابه **إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام**[٦]، ولكن على الرغم من واقع أن إقبال كان يحمل بعض النظرات الإسلامية والنادرة الملقاة على طبيعة الإسلام كما على طبيعة الحياة، فإنه من الصعب القول بأن هذا الكتاب يقوم على أساس التعاليم القرآنية. والحال أن العناصر البنيوية في تفكيره تبدو أكثر معاصرة من أن يمكنها أن تشكل أساساً كافياً لانبعاث جهد ميتافيزيقي إسلامي (على الرغم من أنني لا أوافق المستشرق هـ. أ. ر. جيب، حين يقول بأن علم الإلهيات الأشعري هو، على سبيل المثال، أكثر إخلاصاً لمجموع الأفكار القرآنية من تفكير إقبال). ما هو صحيح إنّ ما يكمن في أن فكر إقبال، مثله في هذا مثل الفكر الليبرالى الحديث كله، كان في الأساس جهداً شخصيّاً. أما إلهيات الأشعري، باعتبارها منظومة إيمانية، فكانت تتكون من عدد من المبادئ التي كان يُعلَن أنها متحدرة من القرآن، والتي على أساسها عمل على صياغة منظومته اللاهوتية المتكاملة. ولكن إلى جانب السؤال المتعلق بما إذا كانت النظرة الحديثة قادرة على أن توجد مكاناً لأية أفكار إيمانية حاسمة وقاطعة، فإن هذا لا يعني أن لاهوت الأشعري قد مثل الإسلام بأفضل مما مثله إقبال؛ بل بالعكس، فإن ذلك اللاهوت يمثل، في نظري، ما يقرب لأن يكون انحرافاً شاملاً عن الإسلام، حيث كان مجرد رد فعل أحادي البعد ومتطرفاً على لاهوت المعتزلة العقلاني.

مهما يكن، ولكي ألخّص هاهنا ما قلته حول مسعى المسلمين لأسلمة العديد من حقول التعليم، أقول إن هذا المسعى لن يُمكنه أن يتحقق، على أرض الواقع، اللهم إلا إذا قام المسلمون فعلاً بأداء المهمة العقلية التي تقوم في صياغة ميتافيزيقا إسلامية تنطلق من القرآن. وفي المقام الأول، سوف يتعيّن محاولة الوصول إلى ترسيخ نظرة إسلامية شمّالة إلى العالم، إذا كانت هناك رغبة في القيام بجهد ثقافي في شتى الحقول، ينطلق من الإسلام نفسه. في إسلام العصور الوسطى، حتى لئن كان لاهوت الأشعري لاهوتاً منحرفاً من الناحية الإسلامية، فإنه قد حاول بالتأكيد ـ وأحياناً بفعالية لافتة للنظر ـ أن يتيح المجال للعلوم الإسلامية العقلية، مثل الشريعة والتصرف، بل وحتى النظر إلى التاريخ، أن توجد. أما في العصور الحديثة، فعلى

(٦) - يوجد فصل من أحد أعمال العلامة إقبال مُدرَج في هذا المجلد - المؤلف: تشارلز كروزمان.

الرغم من أن الكثير من المسلمين يعُون وجود الرغبة في، أو ضرورة، وَسْم المعرفة العملية بالقيم الإسلامية، فإن النتيجة تبدو قابلة لأن يُغَضَّ النظر عنها، حتى وإن كان ثمة عدد كبير من الكتب والمنشورات التي تتحدث عن «الإسلام والشيء الفلاني»، أو «الإسلام والشيء العِلّاني»، والتي في بعض الأحيان تحتوي على آراء قيِّمة، وغالباً ما تحمل قدراً لا بأس به من الأصالة، لكنها تبدو في الأساس منغمسة في موقف تبريري. ومؤخراً، عُقِد العديد من المؤتمرات والندوات في المملكة العربية السعودية والباكستان (التي صارت زبوناً آخِر زمن روحي للسعودية) حول بعض المواضيع مثل «الإسلام وعلم النفس»، لكني لم أعثر على أية مطبوعات تتحدث عن هذه الأمور أو تنتج عن كل هذا النشاط المحموم. يقيناً أن المرء لا يمكنه أن يتوقع من هذا كله أية نتائج هامة، لكنها، مع ذلك، جهود تستحق أن تتواصل.

لقد ذكرت سابقاً أن الجهود المبذولة من أجل وسم الطلاب الشبان بالطابع الإسلامي لن يكون من شأنها أن تنجح إذا ما بقيت حقول التعليم العليا علمانية كليّاً، أي غير ذات غاية بالنظر إلى تأثيرها على مستقبل النوع البشري. يقيناً، إن الغرب نفسه قد فشل بدوره في محاولاته وسم شخصية الطلاب الشبان، وذلك لأن هؤلاء الفتيان والفتيات حين يكبرون يكتشفون أن جميع مرافق الحياة من حولهم قد أضحَت علمانية، وهكذا تخيب آمالهم إزاء التوجه الذي كانوا قد تلقَّوه في طفولتهم، الذي يتخذ سمة تجعله يبدو وكأنه مجرد «كذبة وَرِعة». وهم، في الواقع، غالباً ما يترعرعون بعد ذلك وقد طبعتهم رغبات انتقامية، فيصبحون أكثر علمانية من آبائهم. والشيء نفسه يقال عن الأطفال المسلمين، على الرغم من أن المزاج الاجتماعي لا يزال، في المجتمع الإسلامي، يلعب دوراً كبيراً في التصدي للانحرافات المعلَنة، والعلمانية المغالية. ولكن لئن كانت القيم الأخلاقية قد تمكنت من أن تُحفَظ على هذا النحو، أو على الأقل أفلتت من سحق الضغط الاجتماعي لها، فإن هذا نادراً ما يتم لما فيه مصلحة الروح الإسلامية نفسها. ولسوف نعود لاحقاً إلى هذه المسألة المهمة، أما الآن فيجب علينا أن نناقش مسألة تتعلق بما نعنيه بالتربية الإسلامية نفسها طالما أنه من غير المجدي لنا أن نطرح مسألة أسلمة المعرفة العلمانية عبر قيامهم بجهود ثقافية خلاقة وضرورية.

بشكل جوهري، تعتبر مسألة «تحديث» التربية الإسلامية، أي جعلها قادرة على تحقيق إنتاجية إسلامية ثقافية أخلاقية في جميع حقول الجهد العقلي، إضافة إلى

تحقيق التزام بالإسلام تمكِّن نظام «المدارس» التقليدية. بشكل عام، من نشره، تعتبر هذه المسألة مسألة نشر نظرة الثقافة الإسلامية إلى العالم عبر رفع مستويات المسلم الثقافية. فلِأن توسع النظرة يرتبط بالسمو إلى الأعلى، من المؤكد أنك كلما انحدرت إلى الأسفل، كانت المسافة التي تراها أقصر، وزاد اعتقادك بأنك السيد المطلق على تلك المسافة القصيرة التي تقع تحت ناظريك. وفي هذه النقطة بالذات، يظهر الفارق الصارخ بين المواقف الإسلامية الراهنة وبين ما يطالبنا القرآن به، فالقرآن يضع المعرفة في أعلى مستويات القيمة، والنبي نفسه يؤمر في القرآن بأن يضرع إلى الله: ﴿**وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً**﴾ (سورة طه: الآية ١١٤). والحقيقة أن القرآن نفسه يرى أنه كلما ازداد علم المرء، زاد إيمانه والتزامه الإسلامي. ومن المؤكد أن ليس ثمة أية نظرة أخرى للعلاقة بين الإيمان والمعرفة يمكن المرء أن يعثر عليها في القرآن، أو يصوغها انطلاقاً منه، بشكل شرعي. صحيح أن القرآن يوجه انتقاداً شديداً، مثلاً، لتجار مكة الذين ﴿**يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ**﴾ (سورة الروم: الآية ٧)، ولكن تلكم هي، بالتحديد، النقطة التي أشير إليها هنا، أي إن المعرفة التي لا توسع من آفاق رؤية المرء وأفعاله، تكون معرفة مزيفة ومهينة.. ولكن كيف يمكن المرء يا تُرى، أن تكون له معرفة بـ «غايات الحياة» ـ أي بالقيم السامية ـ من دون أن يعرف الواقع الفعلي؟ فإن لم يفعل التحديثي المسلم أي شيء آخر، فإنه على الأقل قد عرف كيف يستنبط هذه البديهة الرائعة من القرآن؛ لِما فيه الاستجابة لاحتياج الإيمان لأن يكون لصاحبه معرفة بالكون، والإنسان والتاريخ، وهو ما يقوم به جميع المسلمين في أيامنا هذه.

ولكن مقابل هذا، نلاحظ أن موقف الإسلام من المعرفة كان خلال القرون الأخيرة من العصور الوسيطة من السلبية، بحيث إذا ما قورن بما جاء في القرآن حول هذا الموضوع نفسه، فستسفر المقارنة عن صدمة فعلية. فتبعاً لهذا الموقف، تصبح المعرفة الرفيعة والإيمان متنافرين مع بعضهما البعض، ولا يزدهر أحدهما إلا على حساب الآخر. وعلى هذا النحو، تظهر المعرفة كمعرفة علمانية بحتة، كما هو الحال بالنسبة إلى المعرفة الوضعية «الحديثة»، يقيناً إن المعرفة «الدينية» الحديثة تبدو، حتى هي، علمانية، وإلا لنُظِر إليها على أنها مهينة وضعيّاً للإيمان. وفي بعض الأحيان، يقوم تمييز تعسفي بين العلوم «الدينية» و«غير الدينية»، ويكون متعيّناً أن يتم تحصيل الأولى على حساب الثانية. وفي بعض الأحيان، يتم إقامة تمايز بين المعرفة

«الأكثر إلحاحاً»، مثل معرفة الشريعة و/أو الفرضيات اللاهوتية، وبين العلوم الوضعية التي هي «أقل إلحاحاً أو أقل أهمية». وفي أحيان كثيرة أيضاً، يصار إلى التمييز بين المعرفة «الصالحة» والمعرفة «الفاسدة»، مثل معرفة الفلسفة أو الموسيقى، بينما تكرَّس خانة ثالثة لمعرفة تقل «لا فائدتها» أو تزيد، حسب الظروف، مثل الرياضيات. والحال أن ثمة أسباباً عديدة تقف خلف هذه التمييزات المضللة. ولقد سبق لي أن أشرت إلى واحد من هذه الأسباب، وأعني به الخوف من الفلسفة والنزعة العقلية بصورة عامة. وهناك سبب ثانٍ يكمن، كما أشرت في الفصل الثاني، في واقع أن معرفة العلوم التقليدية، مثل الشريعة، كانت تعتبر ممرّاً مؤكداً للوصول إلى الوظيفة، بينما لم توفر علوم مثل الرياضيات أو الفلك لأصحابها سوى إمكانيات عيش هزيلة، ودَعْ عنك مسألة الشهرة. أما الطب فلقد تم القبول به كضرورة حتى وإن اعتُبر جهداً أدنى. والحال أن الغزالي في معرض انتقاده للشعار الطبي القائل «بَدَنك ثم دينك» إنما يمثل لنا خير تمثيل الموقف التقليدي الذي وقفته العصور الوسطى من الطب، حين يقول بأن هؤلاء الناس إنما يريدون عبر هذا القول أن يصرفوا القوم البسطاء عن سُلَّم الأولويات الحقيقي.

ومهما كانت الأسباب، فإن التناقض الصارخ بين موقف كل من القرآن ومسلمي العصر الوسيط من المعرفة، جليٌّ بيِّن. أما في الأعوام المائة الأخيرة، فإن المسلمين، كما بيَّن لنا الفصلان السابقان، قد عمدوا إلى سلوك سبيل التنبه المتزايد لضرورة إصلاح التربية التقليدية، ودمج المعرفة الجديدة بالقديمة؛ بيد أن هذا التطور تعثّر جرّاء وجود نقاط ضعف أساسية ومهمة، لا بد من توضيحها قبل أن نلقي على المستقبل نظرة واضحة وبنّاءة. والحال أن أول عقبة كبيرة تقف في وجه أي إصلاح، تتمثل في الظاهرة التي أطلقت عليها اسم «الإحيائية الجديدة» أو «الأصولية الجديدة»؛ إذ قبل مجيء النزعة الإصلاحية الكلاسيكية، قامت ثمة نزعة إحيائية أو أصولية، بدأت في القرن الثامن عشر، حيث نلاحظ كيف أن الحركة «الوهابية» والعديد من ظواهر الإصلاح المرتبطة بها أو الموازية لها، قد عزمت على إعادة بناء الروحية والأخلاقية الإسلامية على أساس العودة إلى «نقاء» إسلام الأيام الأولى. أما نزعة ـ ما بعد ـ التحديث الأصولية الراهنة، فإنها ـ وإلى حد كبير ـ نزعة جديدة؛ لأن منطلقها الأساسي مُعادٍ للغرب (أي، بالتالي، مضاد لنزعة التغريب). ومن هنا شجبها للنزعة الإصلاحية الكلاسيكية، باعتبارها قوة تغريب (من غرب) في المجتمع.

صحيح أن الإصلاحيين الكلاسيكيين لم يكونوا كتلة واحدة، وصحيح أيضاً أن بعض أولئك الإصلاحيين قد تطرفوا في معانقتهم للفكر الغربي، وللأخلاقية الغربية، وللمجتمع الغربي وما إلى ذلك؛ بيد أن مثل تلك الظواهر لم تكن غير متوقعة ولا غير طبيعية، بالنظر إلى السرعة التي بها حدثت التغيّرات، ولا سيما أن تلك التغيرات من لدن منبع حيوي كالغرب. ولكن تماماً، كما أن الإصلاحي الكلاسيكي قد ركز اهتمامه على عدد من الأمور المعيّنة، وعلى عدد من المواقف التي يتعيّن تبنِّيها بالتالي ـ الديمقراطية، العلم، وضع المرأة وما إلى ذلك ـ نلاحظ كيف أن الأصوليين الجدد يعمدون اليوم، وبعد أن استعاروا بعض الأمور من الإصلاحية الكلاسيكية، يعمدون إلى رفض القدر الأكبر من محتوى تلك الإصلاحية، ويعمدون مقابل هذا إلى استعادة بعض النقاط الهامة، فيعتبرونها «إسلامية» بامتياز، ويتهمون التحديثي «الغربي» بأنه قد استسلم مذعناً أمام الغرب، وباع الإسلام بأبخس الأثمان. ولعل أسوأ الأمور التي ينادي بها الأصوليون الجدد، أمور مثل: حظر الفائدة المصرفية، وحظر التخطيط العائلي، ووضع المرأة (ضد التحديثي)، والعودة إلى الزكاة، وما شابه، وكلها أمور من شأنها في نظرهم أن تميِّز المسلمين عن الغرب. ومن هنا نجد أنه في ما كان التحديثي منجذباً نحو الغرب، يعيش الإحيائي الجديد في هاجس الغرب ويرفض أفكاره. من هنا، فإن أهم وأكثر شيء إلحاحاً ينبغي القيام به، انطلاقاً من هذه النظرة، هو «الانفصال» عقليّاً عن الغرب، وتطوير موقف مستقل، لكنه متفهِّم، تجاهه، كما تجاه أي حضارة أخرى، ولكن خاصة تجاه الغرب؛ لأن الغرب هو مصدر القسم الأكبر من سمات التغير التي تحدث في العالم كله، إذ بمقدار ما سيبقى المسلمون منغلقين على فكرة الغرب، بشكل أو بآخر، بمقدار ما سيظلون عاجزين عن الفعل بشكل مستقل ومنعتق من أي تأثير.

مما لا شك فيه أن الإحيائي الجديد قد اشتغل كمصحح، ليس فقط بالنسبة إلى العديد من أنماط الشطط والمغالاة التي مارسها التحديثيون الكلاسيكيون، بل وقبل ذلك بالنسبة إلى التوجهات العلمانية، التي لولا تدخله لكان من شأنها أن تنتشر بسرعة أكبر في المجتمعات الإسلامية. ونعني بهذا أن «النيوإحيائية» قد أعادت توجيه المسلمين ذوي التربية الحديثة بشكل عاطفي نحو الإسلام، بيد أن أكبر نقطة ضعف لدى هذه الإحيائية الجديدة، وأكبر ضرر سببته للإسلام كَمَن في افتقارها الكلي لأي تفكير إسلامي إيجابي وفعال، ولأي توجه دراسي داخل صفوفها، كما كَمَن في

إفلاسها الثقافي، وإحلالها «الكليشيهات» محل الجهد الثقافي العقلي الجاد. صحيح أن هذا التيار غالباً ما اتهم التعليم الذي يمارسه العلماء التقليديون المحافظون، وعن حق، بأنه بدلاً من أن يوجه المسلمين نحو القرآن، صرفهم بعيداً عنه؛ بيد أن أسلوبهم الخاص في توجيه المسلمين نحو القرآن لم يكن، كما أشرت أعلاه، أكثر من أسلوب تبسيطي سطحي، يقوم على اختيار مواضيع معيّنة والتوقف عندها؛ جاعلينها وسيلة لـ «تمييز» المسلمين من بقية الخلق، ولا سيما عن الغرب. إن العلماء التقليديين، وإن كانت تربيتهم قد عانت جراء سوء تعاملهم مع غايات القرآن، فإنهم، مع هذا، عرفوا كيف يقيمون صرح تعليم مدهشاً وَسَم شخصياتهم بشيء من العمق. أما الإحيائي الجديد، فلم يكن، في المقابل، أكثر من شخص سطحي ـ متجذر حقّاً، ولكن لا في القرآن، ولا في الثقافة العقلية التقليدية التي بدا واضحاً أنه لا يعرف شيئاً عنها. وهو لأنه لم يعرف أي عمق ثقافي جدي، كان يعزّي نفسه ويفاخر من دون هوادة، عبر إنشاده للأغنية القائلة بأن الإسلام «بسيط جدّاً» و«قويم»، من دون أن يعرف ما الذي يمكن مثل هذه الكلمات أن تعنيه حقّاً. صحيح، بمعنى من المعاني، أن القرآن بسيط وغير معقد ـ كما هو الحال مع كل دين، بالتناقض مع اللاهوت ـ ولكن بمعنى آخر، وذي دلالة أكثر، من المؤكد أن كتاباً كالقرآن، نزل بالتدريج طوال ما يقرب من ٢٣ عاماً، هو معقد تعقد الحياة نفسها. أما جوهر المسألة، فيكمن في أن الإحيائي الجديد لم يتمكن من إنتاج أي نظام تربوي إسلامي يستحق هذا الاسم. ويعود هذا، في المقام الأول، إلى أنه ـ إذ صار هو نفسه غير راضٍ عن القسم الأكبر من التعليم التقليدي الذي يوفره العلماء ـ صار عاجزاً عن صياغة أي منهجية، أو أية إستراتيجية بنيوية، تخدم في فهم الإسلام أو في تفسير القرآن.

ثانياً، من الواضح أن الجهود الإصلاحية التي بُذِلت سارت في اتجاهين. ففي اتجاه أول، حصلت هذه الإصلاحات كلها تقريباً ضمن إطار التربية التقليدية نفسها. فهي إذ تولدت إلى حد كبير عن ظاهرة الإصلاح ـ ما قبل ـ الحديث، التي لا تزال آثارها قائمة إلى حد ما حتى اليوم، نحَت لأن «تُبسِّط» المناهج التقليدية، التي وجدتها محملة بمواد «خارجة عنها» مثل اللاهوت العائد إلى القرون الوسطى، وبعض فروع الفلسفة (كالمنطق)، وكمية هائلة من الأعمال المتعلقة بالشريعة الإسلامية. ويقوم هذا التبسيط بإلغاء معظم أو كل تلك الأعمال المرتبطة بعلوم

العصر الوسيط، وبالتركيز مقابل هذا، على «الحديث»، وأحياناً على اللغة والأدب العربيَّين، وفي بعض الحالات على مبادئ تفسير القرآن (ولكن ليس على القرآن ومتنه)، وذلك بالترابط المتواصل مع الأيديولوجيا الدينية التي حملتها حركات الإصلاح الماقبل حديثة، التي هدفت إلى «تنقية» الإسلام مما أُدخِل عليه من قبل التحديثين. ولقد تأكد هذا كله بفعل التطورات التي طرأت على شبه القارة الهندية، والتي رسمت صورة لها عند نهاية الفصل الأول.

في الاتجاه الثاني، حصلت مجموعة متنوعة من التطورات، يمكن تلخيصها عبر القول بأنها تمثل جهداً من أجل التوليف والدمج بين فروع المعرفة الحديثة وفروعها القديمة. في مثل هذه الحالات، جرى تمديد سنوات البرامج الدراسية لتتماشى مع التقسيم الزمني للدراسة في المدارس والكليات الحديثة، أو ـ كما حدث في إندونيسيا ـ استُكملت عن طريق صفوف مسائية يتم التدريس فيها بعد أن ينتهي دوام الصفوف النهارية في المدارس القائمة؛ ومثل هذا الأمر أدى إلى تطويل نهار التعليم بدلاً من أن يزيد من طول سنواته. ومع هذا، نلاحظ أنه عند مستويات التعليم في الكليات، وُجِّهت الجهود، حتى في التجربة الإندونيسية، في اتجاه التوليف بين المواضيع الحديثة والمواضيع القديمة.

ومما لا شك فيه أن التجربة الأكثر أهمية بين كل تلك التجارب كانت تجربة الأزهر في مصر، وتجربة النظام الجديد للتربية الإسلامية الذي أُدخِل في تركيا منذ سنوات الأربعين. ومن المعروف أن الأزهر يستند إلى تقاليد عريقة في مجال التعليم الإسلامي تمتد إلى العصور الوسطى، ومن هنا يكون من المفهوم أن نزعته المحافظة في حقل الدراسات الإسلامية تظل نزعة قوية جداً. وكنتيجة لهذا، لا يبدو أن المواضيع الحديثة كالفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع كانت ذات تأثير عميق فيه، بالنظر إلى أنها ظلت تترنح وراء التعليم العائد إلى العصور الوسطى. أما في تركيا، حيث كان قد جرى تدمير جميع التقاليد التربوية، فإن التقاليد التعليمية عادت وأُدخِلت من جديد، حيث نلاحظ أن العلوم الحديثة تتساوى في مستواها مع المستوى القائم في المدارس المدنية ـ في مدارس جميع البلدان المتطورة. لقد كان من حسن حظ تركيا أن اضطرت للبدء بداية جديدة، وذلك لأن هذا الاضطرار قد وفَّر لها فرصة تفسير التراث الثقافي العائد إلى العصور الوسطى وإعطاءه مدى جديداً يشكل، كما سوف نرى، رغبة أساسية تعتمل خلف كل المحاولات الجارية للتوليف

بين الحديث والتقليدي، رغبة لم يُصَر للاستجابة إليها، وإن بحدود، إلا داخل إطار الأزهر في مجالات الإلهيات والشريعة.

في الوقت الحاضر، نلاحظ أن «التوليف» الذي تحدثت عنه أعلاه غائب أساساً، بسبب الطابع الميكانيكي الغالب على التعليم، وبسبب التجاور بين القديم والجديد. صحيح أن كل هذه الإصلاحات تُجابِه حلقة جهنمية، تقول من ناحية: إنه إذا لم يتوفر أستاذ كفء يتمتع بعقل متكامل وخلاق، فسيظل التعليم عقيماً، مهما كانت نوايا الطلاب حسنة ومواهبهم واعدة. ومن ناحية ثانية، أن هذا الأستاذ لن يكون من الممكن إنتاجه على مستويات ووتيرة كافية، إلا إذا توفرت البرامج المدرسية المتكاملة. وهذه الحلقة الجهنمية، لن يكون تحطيمها ممكناً، إلا إذا ظهرت عقول رفيعة المستوى قادرة على تفسير القديم، انطلاقاً من الجديد في ما يتعلق بالجوهر، وعلى جعل الجديد يخدم القديم في ما يتعلق بالمثل العليا. وعند ذلك، يتعيّن أن يتلو هذا وضع متون جديدة حول الإلهيات والأخلاق، وما إلى ذلك. ومثل هذه العقول لا يمكن الرغبة وحدها أن تنتجها، ولكن بالتأكيد يمكن عمل شيء ما في هذا المجال ـ مثل تجنيد أفضل المواهب المتوفرة، وتوفير الحوافز الضرورية لجعل أصحاب المواهب يلتزمون مهنيّاً في هذه الحقول. في أيامنا هذه، نلاحظ أن معظم الطلاب الذين تجذبهم هذه الحقول هم من أولئك الذين فشلوا في الوصول إلى مهن أكثر كسباً. وتبرهن لنا هذه الحقيقة على ضآلة التنبه لواقع أن خلق العقول هو، في الوقت نفسه، أكثر صعوبة، وفي التحليل الأخير أكثر إلحاحاً من إقامة الجسور. وليس ثمة أي شك في أن معظم المجتمعات الشرقية قد تحركت انطلاقاً من الانطباع المخطئ والمخيِّب الذي يقول بأن هذه المجتمعات إنما تعاني غرقها في الروحانية والأفكار الروحية، بينما عرف الغرب، العاري تماماً، في هذا المجال، كيف يتجاوز المجتمعات الشرقية في ميادين التكنولوجيا المادية، وإن ما يحتاجه الشرق اليوم، إنما الحصول على هذه التكنولوجيا. إن كون الغرب قد تجاوز الشرق علميّاً وتكنولوجيّاً صحيح تماماً، أما الخيالي فهو القول بأن الشرق قد عانى نزعته الروحية، إذ، لو كان الأمر كذلك، ما الذي كان من شأنه أن دفع الشرق، أو المجتمعات الإسلامية، إلى المعاناة جراء الثنائية العقلية والروحية التي تحدثت عنها أعلاه، بشكل رئيس؟

ثانياً، نلاحظ أن معضلة مهمة شغلت المجتمعات الإسلامية منذ فجر

الديمقراطية، تطال العلاقة الخاصة بين الدين والسياسة، وإخضاع الأول للثانية بشكل مونسٍ. يقيناً إن هذه الظاهرة الفاسدة هي التي أجبرت كمال أتاتورك على الاتجاه ناحية العلمانية، علماً بأن العلمانية ليست جواباً ـ بل هي نقيض ذلك؛ بيد أن السياسة كما مورست في معظم الأوقات في هذه البلدان، لم تكن، في آثارها، أقلَّ فساداً من العلمانية نفسها. لأنه، بدلاً من أن يصار إلى تفسير الأهداف الإسلامية التي يتعيّن تحقيقها عبر أقنية السياسة والحكم، بشكل خلاق ـ وهو ما كان من شأنه أن يُخضِع السياسة لقيم الإسلام المفسرة (سواء أتبين أن هذه القيم والأهداف محافظة أم ليبرالية، أصولية أم حديثة) ـ ما حدث في معظم الوقت، إنما هو استغلال ضارٌّ للإسلام من قبل الأحزاب السياسية أو مجموعات المصالح، أخضع الإسلام ليس فقط للسياسة اليومية المبتذلة؛ وعلى هذا النحو صار الإسلام مجرد ديماغوجية. ومن المؤسف، أن الأحزاب التي تصف نفسها بأنها إسلامية في معظم البلدان، هي التي تتحمل المسؤولية الأكبر عن مثل هذا التلاعب السياسي الممنهج بالدين. أما الشعار القائل بأن «لا فصل بين الدين والسياسة في الإسلام»، فإنه لم يُستخدم إلا من أجل دفع المواطن العادي للقبول بفكرة أن يخدم الإسلام أهداف الأحزاب السياسية المباشرة وقصيرة النظر، بدل أن تقوم سياسة الدولة بخدمة أهداف الإسلام طويلة الأمد. وفي مثل هذه الظروف، من الواضح أن إصلاح وإعادة بناء هذه الأداة العظيمة من أدوات شحذ العقول ـ أي التربية ـ لا يعود أمراً ممكناً، بل وإن العلماني، الذي يعيش مسبقاً غربة كاملة عن الإسلام، انغلق بدوره على رأيه الهازئ من رجال الدين، انطلاقاً من هذا الواقع، وراح ينظر بعين اللؤم إزاء التفاوت بين أهداف رجال الدين ومزاعمهم، حتى وإن كانت العلمانية نفسها مجرد وليد للؤم ساخر في النظرة إلى طبيعة الإنسان الحقيقية.

بعد هذا كله، نعود لنقول: إن القناة الأكثر أهمية التي يمكن أن تُستخدم للوصول إلى تحقيق الإصلاحين المطلوبين: إصلاح يتعلق بالرسم الصحيح لسلّم الأولويات، والإصلاح المتعلق بإنقاذ الدين من مفاسد السياسة اليومية، هذه القناة هي التربية لا غير. ومن هنا، أود أن أتَّجه الآن نحو التأمل في الحل الممكن للمعضلات التي طرحتها في مجال إصلاح التربية الإسلامية نفسها: كيف يمكن مثل هذه التربية أن تكون ذات معنى ضمن إطار الوضعية الثقافية والروحية الحديثة القائمة، من دون أن تكون الغاية من هذا إنقاذ الدين من الحداثة، وهو إنقاذ يشكل المصلحة الجزئية

لفريق معيّن على أي حال، بل إنقاذ الحداثة من نفسها عبر الدين.

بعض الأفكار للوصول إلى حل

نحو فهم واضح للإسلام

إن الخطوة الأولى الأساسية التي يتعيّن على المسلم أن يخطوها في سبيل تحطيم تلك الحلقة الجهنمية، تكمن في التمييز بكل وضوح بين الإسلام النمطي والإسلام التاريخي. فإذا لم تُبذل جهود فعلية وصلبة في هذا الاتجَاه، فلن يكون ثمة أي سبيل منظور للوصول إلى إنتاج ذلك النمط من العقل الإسلامي الذي تحدثت عنه. ومن المؤكد أن أي قدر من التجاور الميكانيكي بين المواضيع القديمة والمواضيع الجديدة لا يمكنه أن يكون قادراً على إنتاج مثل هذا العقل. فإذا كان لشرارة تحديث التعليم الإسلامي العتيق، وأسلمة الجديد، أن تضيء، فمن المؤكد أن الأمر يحتاج أولاً إلى انبعاث اندفاعة الإسلام الأولى ـ اندفاعة القرآن ومحمد ـ انبعاثاً واضحاً، بحيث يصبح في الإمكان الانطلاق منها للحكم على ما حدث من تماشٍ مع الإسلام، أو من تشويه له، على مدى التاريخ. ولقد أشرت في الفصل الأول إلى المسار الذي اتخذه الإسلام النمطي، بشكل مفهوم، وربما كان لا مفر منه، ولكن لا يمكن بأي حال تبريره كل التبرير للتحول إلى الأشكال التاريخية التي اتخذها. وأشرت في الفصل الأول أيضاً إلى الكيفية التي يمكن بها الوصول إلى ذلك الانبعاث، وبالتحديد عبر دراسة المواد التاريخية والتشريعية في القرآن في ضوء تعاليمه الأخلاقية العامة، وخاصة في ضوء التأثير الذي تمارسه غاياته المعلَنة (أو مبادؤه إن كنتم تفضلون ذلك) من ناحية، وعلى خلفية بيئتها التاريخية الاجتماعية من ناحية ثانية. وبما أن هذا المنهج قد وُضِّح بما فيه الكفاية في ذلك الفصل، ولا سيما في المقدمة، لست أرى حاجة للتكرار ههنا، ومع هذا ثمة مسائل أخرى معيّنة تتعلق بهذا المنهج لا بد من الإجابة عليها.

تُرى، أفَليس هذا المنهج شكلاً آخر من أشكال الأصولية، من شأنه، مرة أخرى، عبر أسلوب جديد وأكثر «علمية»، أن يخلق وثناً جديداً يوقف مسيرة المسلمين في اتجاه التقدم؟ والحقيقة أن جميع الأصوليين، مثل الوهابيين وتابعيهم من الإحيائيين الجدد، من أمثال الإخوان المسلمين، قالوا هذا، أي إن على المسلمين أن يعودوا القهقرى، وصولاً إلى إسلام الأيام الأولى؛ لكنهم توقفوا عند نقطة معيّنة

خلال رجوعهم. مقابل هذا، نلاحظ أن التحديثيين، بدورهم، يعمدون إلى التشديد وبكل وضوح، على أنّ على المسلمين أن يعودوا القهقرى إلى أيام الإسلام الأولى؛ غير أن التحديثيين، في المقابل، توصلوا إلى معانقة اجتهادات، أخفق الإحيائيون والمحافظون في الاعتراف بعلاقتها بالإسلام، بل اعتبروها غريبة وغير إسلامية. إذن، في إزاء هذا، ما الذي يضمن، أو يجعل من المحتمل، ألا يتوقف السير في طريق الحل الجديد، عند نقطة معيّنة؟ أو ألا تكون النتيجة التي يتم الوصول إليها فوضوية أو متناقضة؟

الجواب يكمن في أن لا الأصولي، ولا التحديثي يمتلك منهجاً واضحاً بما فيه الكفاية. وأن تكون الحركات الأصولية قد توقفت، فإن هذا لن يعود إلى كُنْه ما كانت تطالب به؛ لأن ما كانت تطالب به إنما هو الاجتهاد، أي تفكير الإسلام تفكيراً جديداً. فكيف يمكن أحداً أن يوقف الفكر الجديد، ولا سيما حين يقول بأن جوهر مسيرة التفكير الإسلامي يقوم على الاجتهاد؟ والحقيقة أنه ليس من الدقة بمكان، اليوم، أن نطلق على مثل هذه الظواهر في الإسلام اسم «أصولية»، اللهم إلا انطلاقاً من تشديدها على أن أسس الإسلام إنما تقوم في مصدريه الرئيسين: القرآن، وسنة النبي محمد. مقابل هذا، نجدها تشدد على الاجتهاد، ذلك الفكر الأصيل الذي يرفضه الأصوليون الغربيون من الذين ـ إذ يشددون على أن الكتاب المقدس هو «الأصل والأساس» ـ يرفضون أي تفكير أصيل أو جديد من حوله. وإنه لمن الأمور المضحكة أيضاً أن نضع الأصوليين الإسلاميين في تناقض مع التحديثيين الإسلاميين، بالنظر إلى أن التحديثيين، خلال انكبابهم على مسيرتهم يقولون ما يقوله الأصوليون الإسلاميون نفسه، أي إنه يتعيّن على المسلمين أن يعودوا إلى منابع الإسلام الأصيلة والمحددة ليبنوا الاجتهاد على أساسها.

وهنا، سأحاول أن أختصر جوابي على هذه المسألة المهمة: إن الذين يسمون بالأصوليين وبالتحديثيين توصلوا، عبر إجابات تختلف عن بعضها البعض اختلافاً جذريّاً، إلى المواضيع الأساسية نفسها، في تواصل مع بيئاتهم الفكرية المختلفة؛ لكن ما من فريق منهم يمتلك منهجاً واضحاً كفاية لتفسير القرآن والسنة. وكما أشرت في القسم السابق، من الواضح أن الإحيائي الجديد لا يمتلك أي منهج يستحق هذا الاسم، ويقتصر عمله على إبداء رد الفعل على ما يأتي به التحديثي الكلاسيكي، في ما يتعلق ببعض الأمور الاجتماعية الهامة. ولقد أشرت سابقاً، أيضاً، إلى أن التحديثي

الكلاسيكي لا يمتلك بدوره أي منهج، بل يقتصر نشاطه على التعاطي الإجمالي مع أمور تبدو له وكأنها تتطلب حلاً يفيد المجتمع الإسلامي، لكنها في حقيقتها مستلهَمة تاريخيّاً من تجربة الغرب، فيحاول أن يحلّها، وغالباً عبر صدقية لافتة، في ضوء التعاليم القرآنية. أما بالنسبة إلى الإحيائي ـ الما قبل ـ تحديثي، فإنه وبكل تأكيد لم يشتغل إلا ضمن إطار الحيز التقليدي للإسلام، فوجد أن الحياة الفردية والجماعية للمسلم قد باتت من الامتلاء بالغيبيات والطقوس المتدهورة، بحيث صارت، تبعاً لوحدانية القرآن، نوعاً من الشرك الذي تتوجب محاربته. مما لا شك فيه أن هذا صحيح، ولكن ماذا بعد هذا؟ بالنسبة إلى المهام الباقية، من الواضح أن الإحيائي ـ ما قبل ـ التحديثي لم يُتعِب نفسه حتى في البحث عن منهجية للتفسير القرآني يكون من شأنها أن تكون أمينة للقرآن نفسه، وموثوقة دراسيّاً وعقليّاً.

على الرغم من أن المنهج الذي دافعت عنه هنا جديد في شكله، فإن هذا لا يمنع من القول بأن عناصره تقليدية. فالحال أن كاتِبي السيرة النبوية، وجامعي الحديث، والمؤرخين وشارحي القرآن، هم الذين حفظوا لنا الخلفية الاجتماعية ـ التاريخية العامة للقرآن ولنشاط النبي، وخاصة الخلفية التي كمنت وراء شأن النزول أو أسبابه، ولا سيما في ما يتعلق ببعض الآيات الخاصة في القرآن، رغم الخلاف الذي قام بالنسبة إلى بعض الحالات المعيّنة. ومن المؤكد أنه لم يكن من شأنهم أن يفعلوا هذا لولا إيمانهم العميق بأن رسم هذه الخلفية ضروري لنا لكي نفهم القرآن. ولكن من الغريب، على أي حال، أنه لم تقُم ثمة أية محاولة مُمنهَجة لفهم القرآن انطلاقاً من نظام نزوله، أي عبر مَوْضَعة الحالات الخاصة بالترابط مع أسباب النزول ومناسباته، ضمن ترتيب ينظر بعين الاعتبار إلى نشاط النبي وتحركه وبيئتهما الاجتماعية. فلو كان مثل هذا المنهج قد وُجد واتُّبع، فمن المؤكد أن العديد من التفسيرات التعسفية كان من شأنه أن يُستبعَد، انطلاقاً من وجود منطلق واضح ومحدد للتفسير. والحقيقة أنه، لأن القرآن لم يعالَج ككل متماسك من قبل العديد من المفكرين الإسلاميين، كان من حظ القسم الميتافيزيقي في القرآن، الذي كان يتعيّن عليه أن يشكل الخلفية الضرورية لرسم الرسالة الأخلاقية والاجتماعية والتشريعية بشكل متماسك، كان من حظ هذا القسم أن فُسِّر بأكثر الأساليب تعسفية من قبل المدارس الغيبية، سواء أكانت صوفية أم باطنية أم حكمية أم متكلمة، فيما أضحى القسم الأعظم من الفكر السلفي مجرد فكر أدبي خاوٍ، يبتعد كل البعد عن النظر

بأصالة في عمق أعماق القرآن. فالحال أن القرآن رغم تمييزه، داخل متنه، بين ﴿آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾، ﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ (سورة آل عمران: الآية ٧) ـ وهو ما عالجه الكثيرون بشتى الطرق، لكنه يبدو لنا أنه إنما يشير إلى آيات ذات أهمية عامة أو خاصة ـ يشير لنا، بكل وضوح، وفي أماكن منه عديدة، إلى أنه كل متماسك، وأنه خالٍ من أي تهافت ـ وهو قول يمكن أن تؤكده أية دراسة جدية وعن كثب لنصوص القرآن (راجع في هذا المجال الآية الأولى من «سورة هود»، والآية ٥٢ من «سورة الحج»، والآية ٨٢ من «سورة النساء»، وكل تلك الآيات التي يتحدث فيها القرآن عن نفسه بوصفه تفصيلاً). ومن الواضح في هذا المجال أن الآية المشار إليها في سورة آل عمران تحثنا وبكل قوة ـ وهي غالباً ما فُسِّرت على هذا النحو ـ على النظر إلى الآيات «المتشابهات» في ضوء الآيات «المحكَمات» حتى وإن كانت تفترض أنها متولدة عنها.

مع هذا كله، فإن ما من شيء في كل ما قلناه يعني أن أي تفسير ذي دلالة للقرآن، يمكنه أن يكون أحاديّ النظر بشكل مطلق. وما من أمر هو أبعد عن الحقيقة من هذا. فنحن نعلم، من ناحية، وانطلاقاً من العديد من الروايات، أن صحابة النبي أنفسهم كانوا في بعض الأحيان يفهمون مختلف الآيات القرآنية بطرق شتى، وكان محمد (ﷺ) يعرف هذا. ثم إن القرآن، وكما أشرت أعلاه عدة مرات، إنما هو وثيقة تطورت على خلفية معيّنة، انطلاقاً من دم التاريخ وجسمه. من هنا، فإنه يتبدى لنا، وفي الوقت نفسه، «مستقيماً استقامة الحياة نفسها»، و«مثلها متماسك عضويّاً». أما أية محاولة تُبذل للتعاطي معه بأسلوب حرفي، وسطحي في جزئيته، وجامد لا حياة فيه، فإنما هي ـ إذا استخدمنا عبارة أ. ج. آربري ـ «سحق لأجنحته الخفيفة حتى تتحول إلى مسحوق». فمثلاً.. بالنسبة إلى ما يتعلق بالقتل، نلاحظ أن القرآن يؤكد، أساساً، أشكال التسوية التي كانت سائدة لدى العرب قبل الإسلام، والتي تقوم إما على «التعويض»، أو على «العين بالعين والسن بالسن»؛ مضيفاً أن السماح هو أفضل من هذا كله. من هذا، يستنبط رجال التشريع كافة مبدأ أن القتل يعتبر جريمة خاصة تُرتكب ضد العائلة المثكولة، وأنه يتعيّن على هذه العائلة أن تقرر بنفسها ما إذا كان القاتل سيُسامَح، أو أنه سيدفع ثمن جريمته مالاً، أو سيُقتل كعقاب له؛ بيد أن القرآن، وفي هذا المجال، يأتي على ذكر مبدأ أكثر عمومية، فيقول: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ

جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ (سورة المائدة: الآية ٣٢). وهي آية من الواضح أنها تجعل من القتل جريمة ضد المجتمع أكثر منها جريمة خاصة ضد عائلة معيّنة، بيد أن رجال القانون عندنا، لم يلجؤوا أبداً إلى هذه الآية ليستخدموها في مجال الحديث عن مسألة القتل.

من هنا، نجد أن الإلحاح على الأحادية المطلقة للتفسير أمر لا هو ممكن ولا هو مرغوب. أما ما هو مهمّ، فإنه، وفي المقام الأول، استخدام نوع المنهج الذي أدافع عنه من أجل استبعاد التفسيرات المتهافتة كافة. أما بالنسبة إلى الباقي، فإن على كل مفسر أو شارح، أن يشرح وبكل وضوح، فرضياته العامة المتعلقة بتفسير القرآن، وفرضياته الخاصة المتعلقة بالشؤون التي تتحدث عنها الآيات على انفراد. وبعد ذلك، ما إن تصبح فرضياته واضحة، حتى يكون النقاش بين شتى المفسرين ممكناً، مما يقلص من حجم البعد الذاتي في العملية. ولكن في هذا الصدد ينبغي القول بأن الفروقات القائمة حول مفهوم الله: أهو أساس الوجود يُظهر نفسه عبر كل موجود، ويصح تأمل كل موجود انطلاقاً من هذا، أو هو المبدأ النهائي والمتجاور الذي يتعيّن تحديده و«البرهان عليه» كما هو حال المعادلة الرياضية، أم هو الخالق القيوم الذي تجب عبادته وطاعته. وهكذا، مثل هذه الفروقات يجب أن تظل بعيدة، بالتأكيد، عن حياة العموم الفردية والجماعية، وإلا فإنها ستترك المجال واسعاً لجميع أنواع الهرطقات والتفسيرات الخاصة التي لن يكون من شأنها أن تتوقف أبداً.

إن مثل هذه المحاولات التفسيرية يمكن أن تمارَس من قبل دراسيين منفردين، ولكن من الواضح أيضاً أن بإمكانها أن تمارَس كذلك عن طريق طواقم عمل. أما ما هو مؤكد، فهو ضرورة أن تكون هناك عدة محاولات، مما يجعل الجماعة كلها، عبر النقاش والجدل، قادرة على القبول ببعض التفسيرات، ورفض البعض الآخر. ومن الواضح أنه لن يكون من الضرورى أبداً لتفسير قُبل ذات مرة، أن يظل مقبولاً إلى الأبد؛ إذ هناك، على الدوام، مكان وضرورة للوصول إلى تفسيرات جديدة؛ لأن التفسير عمل متواصل لا يكلُّ، بيد أن مثل هذا العمل، يحاوله باحثون أكْفاء، هو، في اعتقادي وكما أشرت سابقاً، الطريقة الوحيدة لتحطيم الحلقة الجهنمية القائمة حول التساؤل عن «نقطة البدء» التي يتعيّن الانطلاق منها في مسيرة إصلاح التربية الإسلامية. وذلك لأن الخطوة العملية الأولى تقوم اليوم في خلق مواد عقلية جديدة،

طالما أن الجزء الميكانيكي من مسيرة الإصلاح، عن طريق التوليف بين المواضيع الجديدة والمواضيع القديمة، أو إقامة نظام مدارس بعد الظهر الإسلامية لاستكمال ما يلقَّن للطلاب في مدارس الصباح العلمانية، قائم في جميع الديار الإسلامية تقريباً.

وهي ليست خطوة أولى من المستحيل القيام بها، فالصعوبة الكبرى التي سوف تجابه المشروع كله، ليست الخطوة الجديدة في حد ذاتها، بل النهوض بالقدم من قلب المياه الجامدة للدراسات القرآنية القديمة، والتي قد يكون فيها الكثير من اللآلئ، لكنها بشكل عام تقف حجر عثرة في وجه فهم القرآن، بدلاً من أن تسير به قدماً. يقيناً، إن هذا لا ينطبق على كل تفسيرات القرآن، فبعض هذه التفسيرات يمكن اعتباره مجرد تشويه ذاتي للقرآن، لكن لبعضها الآخر أهمية كبرى وحقيقية، في مجال توفير النظرة العميقة والمعلومات التاريخية؛ بيد أن المقارنة التي ندافع عنها هنا هي مقاربة جديدة؛ حتى وإن كانت عناصرها، وكما قلت سابقاً، تقليدية في ذاتها. إن الخطوة الجديدة تقوم، بكل بساطة، على دراسة القرآن في كليته وفي خلفيته الخاصة (والقيام بهذه الدراسة بشكل مُمنهَج في نظامه التاريخي)، وليس فقط على دراسته آية آية، أو مقطعاً مقطعاً، عبر دراسة منعزلة لشؤون النزول، أو أسبابه، أو مناسباته.

إعادة بناء العلوم الإسلامية

المرحلة التاريخية

إن الاقتراح الذي يقول بأن قانون الشريعة ومؤسساتها، يجب أن يُستخلَص، منهجيّاً وبشكل دائم، من القرآن والمثال الذي يقدّمه النبي (أي أداؤه ككل)، بالشكل الموصوف أعلاه، لا يعني بالطبع أن العلوم الإسلامية، كما تأصلت وتطورت تاريخيّاً، يجب أن يتم تجاهلها واستبعادها. وهي لا يمكن، في الواقع، تجاهلها واستبعادها لعدة أسباب: أولها أن الإسلام التاريخي هو الذي يعطي الاستمرارية لكينونة الأمة العقلية والروحية. وما من أمة يمكنها أن تلغي تاريخها وتأمل في أن تخلق لذاتها كينونة مستقبلية ـ كأمة. ولعل من الخطل الأساسي الذي وَسَم النوعية الأتاتوركية من «الإصلاح»، ما يقوم، تحديداً، في الجهد الذي بذلته هذه النوعية من أجل محو الكينونة التاريخية للأمة؛ باحثة عن مستقبل خارجها. ومع ذلك، فإنه لمن الأهمية بمكان أن نفهم، وبكل تحديد، معنى ما أقوله وفحواه، ليس أن علينا أن نسير بخطى بطيئة نحو الإصلاح، عبر مراحل متدرجة، وأسلوب تعديلات جزئية، أو

إجمالية. فأنا، في الحقيقة، أناضل ضد السياسة الإجمالية؛ لأنها، ومهما كانت حكمتها العملية (وهي مشكوك فيها أصلاً) فإنها، بالضرورة، تشوّه الرؤية عبر جعلها قصيرة النظر. وهي في جميع الأحوال سياسة من الصعب على المسلمين اليوم تبنيها، في هذه الظروف الراهنة، طالما أن الهوة بين ما هو قائم وما يجب أن يقوم لا تزال كبيرة للغاية. وكذلك ينبغي أن تَمثُل في أذهاننا، على الدوام، حقيقة أن الأمة الإسلامية قد طورت عبر العصور (ولنقل ابتداءً من القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين) مزاجاً يمكِّنها من أن تتحمل المتغيرات الصغرى من دون أن تسير قدماً إلى الأمام. والعامل الذي أدى إلى إنتاج هذه القوة الهاضمة العظيمة، يمكننا أن نطلق عليه اسم النزعة المحافظة، أو روحية الإجماع، تبعاً لوجهة النظر التي ننظر الأمر انطلاقاً منها، لكن الحقيقة تبقى في أنه من الصعب غاية الصعوبة، الآن، تحريك الأمة ككل. فإذا ما درس المرء الأدب التشريعي والتأملي في الإسلام (حتى ولو ترك الصوفية جانباً)، فسيجد نفسه، في الواقع، في مواجهة أفكار ثورية تملأ كتابات أشخاص كانوا هم أنفسهم مراجع «سلفية» رفيعة المستوى، بيد أن أيّاً من كتاباتهم الثورية لم يترك تأثيراً على كينونة الأمة. إن المتغيرات تحصل بالنسبة إلى الأمة حين يصل التراكم إلى مستوى من التفجير يعيد تكوين السلفية بالمعنى الحرفي للكلمة. ولهذا السبب، أيضاً، تراني هنا، أقف ضد أي مقاربة تعديلية تتبدى جزئية وبطيئة.

إن معنى ما أقترحه من أن الصياغات التاريخية للإسلام ـ في مجالات الفقه والشريعة والحياة الروحية ـ لا يمكن تجاهلها ولا استبعادها، يتكون من جزأين: أولهما، وكما سبق أن أشرت أعلاه، هو أننا إذا أخذنا القرآن انطلاقاً من مرحلتنا التاريخية الراهنة وكأنه أُنزِل في يومنا هذا ـ لأن هذا هو معنى استبعاد الإسلام التاريخي (ومن وجهة النظر هذه، تكون سنة النبي أو أداؤه وبشكل جزئي، هي الإسلام التاريخي الذي يمكِّننا من فهم القرآن) ـ فلن نكون حتى قادرين على فهمه. ومن الناحية الدينية، ليس ثمة شك في أن القرآن يجب أن يؤخذ وكأنه أُنزِل على ضمير كل مؤمن ـ وفي بعض الأحيان وصل المتصوفة في هذه الفكرة إلى حدود قصوى ـ ولكن يمكنه أن يكون قد أُنزِل على ضمير كل مؤمن بعد أن كان قد فهم، وهذا الفهم يتطلب بالطبع أن تكون توصياته التشريعية والاجتماعية قد وُضعت في موضعها التاريخي. إلى جانب هذا، من الواضح أننا إذا نظرنا إلى القرآن على هذا النحو، فسوف يكون بالإمكان فهم الفوارق التاريخية في الموقف الديني للمسلمين،

وذلك لأن صحابة النبي ـ وكما أشرت في الفصل الأول ـ فهموا القرآن وأداء النبي نفسه، بطريقة أكثر براغماتية من الطريقة التي فهمتهما بها الأجيال اللاحقة، التي وقعت بشكل متزايد أسيرة مبادئها الخاصة، التي على أساسها عادت وصاغت التعاليم القرآنية. والحال أن مثل هذا التاريخ المبكر تسلل أيضاً إلى فهمنا للإسلام، ليس في مجال القبول بمحتواه ككل، بل انطلاقاً من كونه دليل عمل براغماتي عام.

الجزء الثاني من المعنى الذي يحمله اقتراحي، فحواه أنه يتعيّن علينا أن نقوم بدراسة شاملة، بدراسة ممنهجة تاريخيّاً، لتطور العلوم الإسلامية. ومثل هذه الدراسة ينبغي أن تكون دراسة نقدية تُرينا بكل وضوح مسار الإسلام كما بنته أيادي المسلمين، ولكن هذا المسار، بالمعنى الديني، سوف يحاكم انطلاقاً من معايير القرآن نفسه ـ القرآن بعد أن نكون قد فهمناه حسب الأسلوب الموصوف أعلاه. والحال أن الحاجة إلى دراسة نقدية لماضينا العقلي الإسلامي تبدو أكثر إلحاحاً؛ لأننا كثيراً ما دافعنا عن هذا الماضي وكأنه هو إلهنا، وذلك بسبب العُقَد النفسية التي نمَت لدينا إزاء الغرب. يقيناً، إن حساسياتنا إزاء شتى أقسام أو سمات هذا الماضي تختلف وتتنوع، حتى وإن كان معظمها قد أضحى مقدساً بالنسبة إلينا. أما الحساسية الأكبر، فهي تلك التي تحيط بـ «الحديث»، على الرغم من أنه مقبول، بصورة عامة، أن كل شيء ما عدا القرآن يمكنه أن يفسد من جراء عبث الدهر به. ومن المؤكد أن دراسة نقدية للحديث لن تقتصر على إزاحة عبء ذهني كبير عن كاهل المسلمين، بل ولسوف يكون من شأنها أيضاً أن تعمل لصالح تفكير في الإسلام، جديد. أضف إلى هذا أنه إذا كانت الأحاديث قد تبدَّت غير قادرة على الصمود أمام التمحيص تاريخيّاً، فإنها لا تحتاج بالضرورة لأن تُستبعَد، وذلك لأن بإمكانها أن تحتوي على مبادئ جيدة، والمبادئ الجيدة يجب أن يتم تبنّيها، بالطبع، مهما كان المصدر الذي أتَت منه. وليس هنا المكان الأفضل، بالطبع، للغوص في تفاصيل هذا الأمر، الذي سبق لي أن عالجته في الفصل الثاني من كتابي **المنهجية الإسلامية في التاريخ** (كراتشي ١٩٦٥)...

إعادة البناء بشكل ممنهج

اللاهوت

إن النقد التاريخي للتطورات اللاهوتية في الإسلام يشكل الخطوة الأولى نحو إعادة بناء لاهوت إسلامي حقيقي. وسيكون على مثل هذا النقد ـ كما أشرت سابقاً

ـ أن يكشف عن حجم التفاوت بين نظرة القرآن إلى العالم ونظرة شتى المدارس التأملية اللاهوتية الإسلامية، ويشير إلى الطريق التي يمكننا أن توصل إلى لاهوت جديد. فنحن، حتى لو تركنا جانباً تلك الاجتهادات اللاهوتية المتنوعة والشاذة التي يعبّر عنها الباطنية أو العديد من الصوفيين، سنلاحظ أن المدارس المتعارضة كالمعتزلة العقلانيين والأشاعرة السلفيين تلقّن الطالب درساً فعليّاً يتعلق بهذا الموضوع ذي الحساسية الشديدة. وفيما يتعيّن علينا أن نقر بأن جميع الصياغات اللاهوتية تحمل فوق كاهلها شيئاً من غبار الزمن، يبقى على المرء أن يتساءل عما إذا كانت تلك الصياغات قابلة لأن تكون مخلصة، وعلى الأقل تجاه البنية الأساسية للأفكار الدينية التي تزعم تمثيلها. ولكن مَنْ ذا الذي يمكنه أن يزعم بأن النظريات الاعتزالية المتعلقة بنفي صفات الله، وضرورة استبعاد القدرة الإلهية عن عالم الأفعال البشرية، وحصرها في ملكوت الطبيعة، وإنكار العفو الإلهي عن الخطايا، مخلصة كلها لتعاليم القرآن؟ ومَنْ ذا الذي يمكنه أن يزعم بأن ردود الفعل التي أبداها الأشاعرة على شكل نظريات تتعلق بالقدرة الإلهية الكلية، على حساب القدرة البشرية والإرادة البشرية، ولا غائية الأوامر والنواهي الإلهية، وإنكار الصلة والمعلول، وبالتالي جعل الذرية تسمو حتى تصل إلى مستوى المبدأ الأساسي للإيمان الإسلامي؛ يمكنها كلها أن تمثل التعاليم القرآنية المتحدثة عن الله والإنسان والطبيعة؟ إن منظومة لاهوتية ما يمكنها أن تكون متماسكة مع نفسها منطقيّاً، لكنها قد تكون في الوقت نفسه متناقضة مع الدين الذي تزعم التعبير عنه، إذ ما الذي يمكن المرء أن يقوله حول منظومة فقهية هيمنت على القسم الأكبر من العالم الإسلامي، خلال الجزء الأكبر من الأعوام الألف المنصرمة، فيما كان دهاقنتها ـ وبعضهم من أصحاب الأسماء اللامعة في تاريخ الفكر الإسلامي، مثلِ الغزالي والرازي ـ يتنافسون مع بعضهم البعض لإنتاج أجدِّ المحاججات التي تمكِّنهم من البرهان على أن الإنسان إذا كان «يفعل»، فإنه يفعل ميتافيزيقاً ورمزيّاً، وليس في الواقع؛ لأن «الفاعل» الحقيقي في الواقع هو الله؟

إنه لمما يُسجَّل إيجابيّاً لأصحاب النزعة الإحيائية، ما قبل التحديثية، ولأصحاب النزعة التحديثية، أنهم حاولوا أن ينسفوا هذا البنيان المقدس الأحمق الذي دام أكثر من ألف عام، وأن يدعوا المسلمين للعودة إلى منابع الإسلام الأصيلة. ولكن، فيما عمل الإحيائيون ـ ما قبل التحديثيين ـ على نسف قضبان السجن، وتركوا الهواء

العليل يدخل، نراهم وقد رفضوا أن يقيموا أي صرح جديد مكانه؛ بل إنهم بدلاً من ذلك اعتقدوا أن كل صرح يُبنى إنما هو سجن جديد، أو سيصبح سجناً لا محالة، وأن الدين سيكون على حال أفضل من دون لاهوت كانوا ينظرون إليه على أنه جريمة في حق الدين. أما التحديثيون فإنهم، في معظمهم، تعاطفوا مع القضايا الاجتماعية والسياسية قضيةً قضيةً، لا انطلاقاً من فلسفة اجتماعية أو سياسية محددة. لقد اعتبروا الديمقراطية إسلامية، لكنهم رفضوا في المقابل مناقشة أمور مثل حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية (التي أعلنوها إسلامية على أي حال). لقد شددوا على المساواة، لكنهم لم يعتبروا طبيعتها وحدودها ـ إن كانت لها أي حدود ـ مسائل ينبغي معالجتها. قالوا إن الإسلام أعطى المرأة حقوقها، ولكن لماذا؟ وأي نوع من الحقوق؟ وضمن أي منطق عقلاني؟ كل هذا لم يجيبوا عليه بوضوح. إن معظم التحديثيين يُبدون الكثير من التردد إزاء أي لاهوت، أو فلسفة، أو نظرة إلى العالم. فلدى محمد عبده، مثلاً، نلاحظ أن العمل على اللاهوت يشغل الحد الأدنى من جهوده، حتى ولو كان قد بذل جهداً كبيراً من أجل بعث العقلانية ذات النمط الاعتزالي. صحيح أن سيد أحمد خان دعا للوصول إلى «كلام» جديد يتماشى مع متطلبات العصر، وشعر أنه من المؤكد أن الإسلام سوف يحيط به خطر حقيقي ـ كما هو حال بقية الأديان ـ إن لم يَصِر إلى صياغة لاهوت جديد له. وبناء على إلحاح أحمد خان، وضع محمد شبلي كتابين في اللغة الأوردية: الأول، تاريخاً للاهوت الإسلامي أطلق عليه اسم **علم الكلام**، والثاني، كتاباً في منهج اللاهوت أطلق عليه اسم **الكلام**. وفيهما نراه يحاول أن يشدد على المحاجَجات المبرهَنة على وجود الله، والنبوة، والوحي وما إلى ذلك؛ معتمداً بكل قوة ـ كما كان حال سيد أحمد خان نفسه ـ على مسلمي العصور الوسطى من أمثال ابن سينا.

لقد كان الفيلسوف الشاعر محمد إقبال هو الذي حاول وضع مقاربة جديدة للاهوت الإسلامي في كتابه **إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام**. والحال أن إقبال كان من دارسي الفلسفة الغربية الحديثة، إضافة إلى دراسته للتصوف الإسلامي (ولا سيما في اللغة الفارسية)، لكنه لم يكن باحثاً متخصصاً في مجال التقاليد اللاهوتية الإسلامية أو القرآن (الذي قرأه، على أي حال، وبعمق، لاستلهامه). ويبدو لي أن إقبال قد أدرك، عن حق، أن النبض الأساسي للقرآن كان نبضاً ذا اتجاه دينامي وفعّال، يسعى لتوجيه التاريخ تبعاً لأنماط القيم الروحية، كما يسعى لخلق نظام لهذا

العالم. وكما قلت سابقاً، أنا لا أوافق على الحكم الذي أطلقه هـ. أ. ر. جب، الذي لم يكن يعتبر، حتى إن عمل إقبال يمكن اعتباره نقطة انطلاق لبناء لاهوت إسلامي جديد. ويبدو لي أن جب إنما كان يفكر انطلاقاً من «صياغة إيمانية» إسلامية على طراز جديد. ومع ذلك، صحيح القول بأن محاولة إقبال صارت اليوم قديمة جدّاً، طالما أنه كان يأخذ مأخذ الجدية، كمعاصريه من العلماء الذين كانوا يحاولون أن يبرهنوا على إرادة الإنسان الدينامية الحرة، على قاعدة المعطيات العلمية الجديدة، التي كانوا يفسرونها انطلاقاً من كونها تعني أن العالم الفيزيائي إنما هو عالم «منعتق» من قيود العلة والمعلول، أو السبب والنتيجة! وصحيح أيضاً أن إقبال لم يأتِ بأي إضافة منهجية في مجال تعليم القرآن، بل اختار واستعار من بين آياته ـ كما فعل بالنسبة إلى غيره من المواد التقليدية ـ لكي يبرهن على أطروحات، من المؤكد أن بعضها كان حقّاً من نتاج تمعّنه العام في القرآن، لكنها تبدَّت له على أي حال ملائمة بشكل جيد للاحتياجات الراهنة لمجتمع إسلامي جامد. ومن هنا، نراه يعبّر عن تلك الأطروحات انطلاقاً من نظريات تطور معاصرة مثل نظريات برغسون ووايتهد، بيد أن خلافي مع إقبال لا يتعلق بتصوره لله ـ باعتباره المصدر الأزلي للطاقة الخلاقة التي يمكن الأفراد أو المجتمعات أن يتملكوها بطرق معيّنة ـ بل يتعلق بصياغته لهذا التصور، وبالمنهج الذي عَبْره حاول أن يستنبط تصوره هذا، انطلاقاً من القرآن.

إن هذا الرصد يسعى انطلاقاً من هذا المستوى إلى برهان على ضرورة المسار الذي سبق أن دافعت عنه، معتبراً أنه يؤدي إلى إيجاد تفسير منهجي للقرآن. ولا بد هنا من القول بأنه بالنسبة إلى النصوص اللاهوتية والميتافيزيقية في القرآن، ليس ثمة حاجة لرسم خلفية النزول، تماثل الحاجة لرسم خلفية نزول النصوص ذات المنحى الاجتماعي التشريعي، كما أن المفسرين أنفسهم لا يرسمون لنا تلك الخلفية؛ ولكن من المؤكد أنه من دون القيام بدراسة منهجية في هذا المجال، من الواضح أن نظرة القرآن إلى العالم لن تظهر في جلائها. لا يمكن، بالطبع، نكران أن مثل هذا التفسير سوف يتأثر، ضرورة، بأساليب التفكير المعاصرة؛ بل وأن هذا الأمر مطلوب، بمعنى أنه الأسلوب الوحيد الذي يمكن به لرسالة القرآن أن تنكشف على ارتباط بالوضعية المعاصرة. ولكن مسألة أخرى، بالطبع، مسألة توضيح الرسالة القرآنية انطلاقاً من نظرية معيّنة، مهما كانت هذه النظرية جذابة، ومثيرة، وشعبية؛ فالواقع أنه بمقدار ما تكون أي نظرية في هذا المجال واقعية، بمقدار ما تبدو أقل ملاءمة كحامل تعبير عن

الرسالة الأزلية. ومن الممكن أن يكون هذا هو ما يعنيه جب بانتقاده لإقبال، وعند ذلك يكون من الممكن فصل آراء إقبال الأساسية حول طبيعة الإسلام عن النظريات التي انطلاقاً منها وجدناه يصوغ آراءه.

الشريعة والأخلاق

إن الدارسين المسلمين لم يحاولوا على الإطلاق دراسة الأخلاق كما وردت في القرآن، بطريقة ممنهجة أو غير ممنهجة. ومع ذلك، فإن ما من أحد درس القرآن بعناية وعن كثب، إلا وانبهر بسمته الأخلاقية، فالأخلاق في القرآن هي العنصر الجوهري فيه، وهي، كذلك، الرابط الضروري بين اللاهوت والشريعة. صحيح أن القرآن ينحو لإضفاء الطابع الملموس على الأخلاقي، ووَسْم ما هو عام بطابع النمط الخاص، وتحويل الأخلاقي إلى تشريعي، أو إلى وصايا تكاد تكون تشريعية. ولكن من الواضح أنه من أمارات السمة الأخلاقية للقرآن ألا يكتفي بإيراد توصيات أخلاقية قابلة للتعميم، بل إنه مهتم خصوصاً بتحويل تلك التوصيات إلى أنماط تحرك راهنة. ومع هذا، وكما أشرت أعلاه، فإن القرآن دائماً يفسر الأهداف والمبادئ التي هي جوهر قوانينه وشرائعه.

إن إخفاق المسلمين في التمييز بوضوح بين الأخلاق القرآنية والشريعة أسفر دائماً عن الخلط بين الاثنتين. وهكذا لم يحدث للأخلاق، ولا للقانون أن أصبح أي منهما علماً قائماً بذاته. فالحال أن الشريعة الإسلامية ليست قانوناً بالمعنى الحديث للكلمة، بل هي ثروة من المواد التشريعية تراكمت خلال مجرى العصور وعبر السجالات التي لا تنتهي، وبات بإمكان النظم التشريعية الإسلامية الحديثة أن تنبني انطلاقاً منها، ولكن جزءاً منها فقط يمكنه أن يزداد قوة خلال ذلك. ولا مراء في أن الخلط بين الشريعة والأخلاق يعطي الشريعة الإسلامية طابعاً فريداً من نوعه، بمعنى أنه يحافظ على الدافع الأخلاقي، الذي من دونه لا يمكن أي قانون أن يصبح أكثر من أسلوب للتلاعب والغش. ومع ذلك، من أجل الإبقاء على الشريعة مرتبطة بحسٍّ أخلاقي حي، ليس من الضروري تجاهل ضرورة التفريق بين الاثنتين، وفقط من أجل إبقاء الشريعة مرتبطة عضويّاً بالأخلاق، أي الإبقاء على الشريعة الإسلامية وتفادي علمانيتها.

إن القرآن يصف نفسه بأنه «هدى للناس»، وهو بالتعبير نفسه يصف النصوص

التي نزلت قبله. والقرآن يجعل من «التقوى» المفهوم الأخلاقي الأساسي للإنسان، وهذه الكلمة تفسَّر عادة بأنها تعني «الوَرَع» أو «خشية الله»، ولكن يمكن الانطلاق من العديد من المعاني من القرآن لتعريفها بأنها «حالة ذهنية من المسؤولية ينطلق منها عمل فاعل ما، لكنها تعترف بأن معايير الحكم على ذلك العمل تقف خارجه». والحال أن عمل القرآن كله يبدو وكأنه متمركز حول محاولة إلزام الإنسان بمثل هذا الأمر. أما فكرة القانون العلماني فتجعل هذا الأمر غير متعلق بطاعة القانون، تلك الطاعة التي تُفهم انطلاقاً من مفاهيم ميكانيكية، وهذا هو النقيض الكلي لمفهوم التقوى. والحال أن الالتزام بهذا الأمر يزداد فوضى وكابوسية في المجتمعات الغربية، حيث إن الانبثاق التدريجي لحس مسؤولية داخليّ أمر معقد، لكنه مرتبط من دون ريب بمسارٍ كَفَّ القانون عبره عن الحفاظ على أي علاقة له بالأخلاق.

ولهذا السبب، نجد أن اللاهوت الإسلامي ليس مجرد نزعة ذهنية خالصة، لا فعالة ولا مؤثرة، أي مجرد بنيان مصطنَع يحاول أن ينافس الفلسفة، التي تزعم لنفسها على الأقل أنها تنطلق من فرضيات العقل الطبيعي أكثر مما تنطلق من معتقدات دوغمائية معطاة تزعم العمل على البرهان عليها. من المؤكد أن اللاهوت الإسلامي جهد عقلي ذهني، لكنه يكون هكذا، بمعنى أنه يعطي صورة متماسكة وصادقة لما يحمله القرآن، مما يجعل أي شخص مؤمن، أو أي شخص يدعو إلى الإيمان، قادراً على توفير الدليل انطلاقاً من عقله ومن قلبه في الوقت نفسه، ويجعل نظرة القرآن إلى العالم ملاذه (أو ملاذها) العقلي والروحي. إن نظرة القرآن إلى العالم يمكن تعميمها بمقدار ما تبرهن على كونها ملاذا ذهنيّاً للعقل، ويمكن الدعوة إليها بمقدار ما تبرهن على أنها جنة روحية للقلب. واللاهوت الذي لا يمكنه أيّاً من هاتين الوظيفتين لا يكون أكثر من حجر عثرة في وجه الدين. ولنذكر بأن الغزالي قد ندد طويلاً بـ «علم الإلهيات» الرسمي؛ لأنه لم يكن مُرْضياً من الناحية الروحية، ولا كافياً من الناحية العقلية؛ وأطلق عليه اسم لعبة الأطفال! ويبدو لنا أن هذا الكلام ينطبق على القسم الأعظم من اللاهوتيات التاريخية.

تماماً كما أن الوعظ هو تعبير عن اللاهوت برسم الأفئدة، فإنه حتى انطلاقاً من واقعه هذا، يتعيّن عليه أن يبعث نظام قيم أخلاقيّاً يقود الإنسان ليزرع أي حسٍّ أخلاقيٍ بالمسؤولية، وهذا ما يسميه القرآن «التقوى». والإله الذي لا يوجِّه خطابه لا إلى عقل الإنسان، ولا إلى فؤاده، ولا يمكنه حتى أن يبعث فيه نظام قيم معيّناً،

يكون أسوأ من عدمه، ومن الأفضل له أن يموت؛ فالقيم الأخلاقية هي حجر الرحى في النظام الشامل كله، ومنها يأتي القانون أو الشريعة. وما الشريعة سوى الحلقة الأخيرة في السلسلة، وهي تحكم مؤسسات المجتمع «الدينية» الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ولأن الشريعة تصاغ على أساس القيم الأخلاقية، سيكون من الضروري لها أن ترتبط عضوياً بهذه الأخيرة، ولكن لأنها تحكم، يوماً بيوم، حياة المجتمع بقسط ضروري من التغير الاجتماعي، يكون من الضروري لها أن يُعاد تفسيرها على الدوام. فإذا ما توقفت عملية التفسير، فسيكون المجتمع إما جامداً، وإما متمرداً يسير في طريق العلمانية. وفي الحالتين، من الواضح أن هيكل اللاهوت والأخلاق والشريعة، في كليته، سوف يتهاوى.

لقد كانت مسألة مَن الذي ينبغي له أن يفسر الشريعة مسألة دقيقة في المجتمعات الإسلامية، وذلك بسبب العارض التاريخي الذي جعل الشريعة (أو الفقه) نتيجة لعمل الفقهاء الأفراد، بينما صارت الحكومات هي التي تسن الشرائع ـ خلال العصور الوسيطة المتأخرة، وخاصة في أيام الحكم العثماني ـ بالنسبة إلى أمور لم تتطرق الشريعة الإسلامية إليها. وعلى الرغم من أن القوانين التي سنتها الدولة كانت تجد ضماناً لها عن طريق اللجوء إلى بعض المبادئ العامة في الشريعة الإسلامية نفسها، فإنه لم يكن ثمة مفر من أن تقوم ازدواجية بين مصادر التشريع، مما فتح الطريق واسعاً أمام علمنة القانون في العديد من الأقطار الإسلامية؛ ولا سيما في تركيا. وبعد ذلك، مع إدخال المؤسسات البرلمانية، صار سن القوانين من اختصاص البرلمانيين، وفي مواجهة هذا الأمر قامت احتجاجات رجال الدين وأنصارهم، التي راحت تنادي بضرورة أن تتولى مؤسسات رجال الدين صنع القوانين. هذا على الرغم من أن صناعة القوانين لدى مؤسسات العلماء ظلَّت جامدة طوال قرون طويلة من السنين، وعلى الرغم من أنه لم يعُد بالإمكان الرجوع القهقرى عما تم التوصل إليه. من هنا، فإن السبيل الوحيد الذي يمكِّن من إنتاج شريعة إسلامية أصيلة يكمن في تنوير وعي الجمهور، ولا سيما في صفوف التعليم، بفعل القيم الإسلامية. والحال أن هذا الأمر يستبطن ضرورة الوصول إلى صياغة أخلاق إسلامية انطلاقاً من القرآن، وجعل مثل هذا العمل في متناول القارئ العادي. وليس ثمة ما من شأنه أن يحُول من دون سلوك هذا السبيل للوصول إلى إنتاج قانون إسلامي. وليس ثمة أي شك في أن دراسة موسَّعة للأعمال المبكرة التي وضعها الفقهاء المسلمون سوف

تساعد كثيراً للوصول إلى هذا. وإذا ما تم وضع نصوص متميزة حول تاريخ التشريع والفقه الإسلاميين ـ ووضعها ضروري جدّاً، كما أشرت ـ فسيتعيّن أن تُجعل قراءتها مطلوبة في مدارس القانون كجزء من البرامج الدراسية. وفي مثل هذه الحالة، من المؤكد أن المفاهيم الإسلامية التشريعية والأخلاقية الأساسية سوف تأتي، بالتدريج، لتُثري مهنة القانون. ونلاحظ في العديد من الأقطار الإسلامية أن رجال القانون أنفسهم يميلون لتعلم المزيد حول الشريعة الإسلامية. ولربما يكون بالإمكان تشكيل لجنة عالمية للحقوقيين المسلمين، يكون من شأنها أن تتأسس عبر تجمُّع يضم الدارسين التقليديين للشريعة والفقه الذين تخصصوا في مدارس العصور الوسطى الفقهية، وتتولى القيام بإنتاج نصوص أساسية في هذا المجال. أما في الوقت الحاضر، فإن الأزهر هو المؤسسة التي تشكل الأمل الأساسي للوصول إلى تحقيق مثل هذا التطور.

الفلسفة

في إسلام العصور الوسطى، تمكنت مجموعات من الفكريين اللامعين والأصليين من أن تبني، انطلاقاً من الفكر الفلسفي الإغريقي، نظرة متفهمة وممنهجة إلى الكون وإلى الإنسان، نظرة تَمكَّن الذين بنوها من أن يوالفوا بينها وبين بعض المفاهيم والنظريات الإسلامية الأساسية، بشكل أرضاهم شخصياً، كما أرضى العديد من الأفراد الانتلجنسيا الإسلامية المتطورة. وكما أشرت سابقاً، فإن هذا المتن من النتاج الفكري، الذي سُمِّي «فلسفة»، عاش مجابهة عنيفة مع السلفية الإسلامية فيما يتعلق بالعديد من الأمور. ومنذ ذلك الحين، صارت الفلسفة علماً غير مرغوب فيه، ضمن إطار نظام التربية الإسلامية، في معظم أنحاء عالم الإسلام. وكما أشرت أعلاه، فإن هذه الفلسفة كانت، وحسب، نمطاً واحداً من أنماط الفلسفة، ارتبط به على أي حال مصير الفلسفة كلها في نظر السلفيين، وأدى ذلك إلى إلحاق أذى كبير بالسلفية نفسها (التي عانت افتقارها إلى الأفكار، ومن تحدّي الفلاسفة لها)، وبالفلسفة أيضاً؛ بيد أن الفلسفة ظلت تنمو على أعلى المستويات في إيران، لكن هذا النمو عاش في منأى عن الميدان السلفي؛ وحتى عن الميدان السلفي الشيعي. ومن هنا، بالكاد قُيِّض للاثنين أن يلتقيا بعضهما البعض. ومع هذا، فإن الفلسفة تعتبر حاجة ذهنية أساسية، ولذلك يتعيّن السماح لها بأن تزدهر من أجل منفعتها هي، كما من أجل منفعة غيرها

من العلوم، طالما أن بإمكانها أن تُسبغ روحاً تحليلية ـ نقدية، نحن بأمسٍّ الحاجة إليها، وأن تبعث أفكاراً جديدة سرعان ما تصبح أدوات عقلية هامة تخدم العلوم الأخرى، وليس أقلها الدين واللاهوت. ومن هنا، فإن شعباً يحرم نفسه من الفلسفة هو شعب يُعرِّض نفسه، بالضرورة، للحرمان من الأفكار الطازجة، أي يضع نفسه تحت رحمة الانتحار الفكري.

إن توليد الفلسفة للأفكار يعتبر بصورة أساسية من مهام نشاطاتها التحليلية ـ النقدية. ويتعيّن على هذه النشاطات أن تكون حرة. ومن المرجح أن الفلسفة بوصفها فلسفة لا يمكنها أن تخلق أية معتقدات تتعلق بالواقع وطبيعته، طالما أن مهمتها تكمن في تحليل معطيات التجربة ـ تجربة الحس، التجربة الجمالية، أو التجربة الدينية. من هنا، لا تعتبر الفلسفة منافِساً للاهوت، بل يتعيّن عليها أن تكون مفيدة له، طالما أن هدف هذا الأخير يكمن في بناء نظرة إلى العالم على أساس القرآن، وذلك بمساعدة الأدوات المعرفية التي توفرها الفلسفة ولو جزئيّاً. إن من شأن بعض الآراء الفلسفية أن تخلق توتراً مع بعض الاجتهادات اللاهوتية. وفي مثل هذه الحالة، إما أن يكون هذا الرأي الفلسفي الخاص هو المسؤول إسلاميّاً، وإما أن يكون الاجتهاد اللاهوتي نفسه هو صاحب المسؤولية في خلق التوتر. وفي الحالتين، لا يكون التوتر الواقع أو الممكن، عذراً لحظر الفلسفة باسم لاهوت يعتبر نفسه مستقيماً، والعكس بالعكس. لقد سبق لي أن قلت، وكل ما قلته في هذا الكتاب يساند محاجَجتي هذه، بأن الخلاف في الرأي، إن كان خلافاً ذا معنى، يجب أن تناط به قيمة إيجابية رفيعة، وذلك لأنه فقط عبر تَجابُه الآراء المختلفة والمتعارضة يمكن الحقيقة أن تظهر بشكل متدرج. والحقيقة أنه ليس ثمة نقطة معيّنة ومميزة على مسار الفكر الإنساني يمكن تعيينها بوصفها النقطة التي انبثقت الحقيقة عندها.

لأن الفلسفة في العصر الإسلامي الوسيط كانت عبارة عن نمط خاص من النظام الفلسفي، يتعيّن على المرء أن يتساءل عما إذا كان صحيحاً وحكيماً أن تُمنع الفلسفة بوصفها فلسفة. والحقيقة أنه يمكن أن يكون ثمة عدد كبير من الفلسفات، انطلاقاً من وجهة النظر التي ترى إلى الأمر، والفرضية التي تقيمها فلسفة معيّنة، والمعضلات التي تنطلق لحلها، أي تلك التي تبدو لها ذات أهمية فائقة، سواء أكان ذلك في حقل الميتافيزيقا، أو الأخلاق، أو الأبستمولوجيا، أو المنطق أو غيره. أما القول بأن كل فلسفة تتناقض، ضرورة، مع اللاهوت أو فرضياته، فإنه ليس فقط أشبه

بلعب لعبة ساذجة، بل كذلك لعبة خطرة. وأنا يمكنني أن أقول من دون أن أخشى الوقوع في التناقض، إن المعرفة، بالنسبة إلى القرآن، بتشديد، من المرء أن يعقل أحوال الكون والتاريخ وحياته الخاصة؟ وهل منع أو إثباط عزيمة أي تفكير خالص أمر يتلاءم مع هذا النوع من الإلحاح؟ وما الذي يخيف الإسلام في تفكير الإنسان؟ ولماذا؟ إن ثمة أسئلة يتعيّن أن يجيب عليها «أنصار الدين» الذين يريدون في الحقيقة أن يُبقوا دينهم مخبوءاً في بيوت زجاجية، بعيداً عن الهواء الطلق.

العلوم الاجتماعية

إن العلوم الاجتماعية، بوصفها متون معرفة ممنهجة، أي علوماً، تعتبر ظواهر حديثة. وهي من دون أدنى شك، تعتبر تطوراً شديد الأهمية، طالما أن موضوع دراستها إنما هو الإنسان والمجتمع، فبإمكانها أن تقول لنا الكثير حول الكيفية التي بها تتصرف الجماعات في شتى حقول الإيمان والعمل البشري. ولقد قلت عند بداية الفصل الأول شيئاً حول رغبة المسلمين في أسلمة هذه العلوم، أو متون المعرفة. وليس ثمة شك أن الحلقة الجهنمية التي سبق أن تحدثت عنها أعلاه، لا يمكن ههنا أيضاً تحطيمها، إلا عند مستوى نشاط عقلي، تكون فيه المنتوجات قد وُضعت، ليس من أجل الاكتفاء بإعطاء المعلومات حول الكيفية التي تعيش المجتمعات بها، بل كذلك من أجل الكشف عن الكيفية التي يمكن المجتمعات بها أن تتسم بالقيم الإسلامية التي تؤدي إلى قيام نظام مجتمع أخلاقي في هذا العالم.

من الطبيعي أن الإسلام، بوصفه منظومة قيم، لا يمكنه أن يسمح بقيام مجتمع منعتق كليّاً من أي روابط. ومن ناحية ثانية، يعرف الإسلام أن الكبت لا يمكنه أن يكون مفيداً أو عمليّاً. أما بالنسبة إلى التجنيد الأيديولوجي، بمعنى غسل الدماغ، فلقد سبق أن أشرت إلى أن هذه التقنية إذا استُخدمت في إقامة أجيال المستقبل من المؤمنين، فإنها سترتد بعد ذلك ناراً على مستخدميها. فإذا كان الضغط الاجتماعي قد ساعد في الماضي على تجنيد الناس أيديولوجيّاً، بمعنى أن الناس نادراً ما انتفضوا ثائرين ثورة علنية، فإن هذه الوضعية تزداد تغيراً مع الزمن، طالما أن الضغط الاجتماعي نفسه قد ضَعُف، وينحو لأن يَضعُف أكثر وأكثر بفعل العديد من العوامل التي تبدو الآن غير قادرة على أي رجوع إلى الوراء. والحال أن إيماناً كثيفاً، وغير عقلاني بالنزعة الإنسانية الذاتية، استشرى في أوساط العديد من حلقات أيامنا هذه

«المتحررة»، قد قاد العديد من الناس إلى «ترك أبنائنا وحدهم حين يكونون صغاراً، بحيث يختارون سبيلهم في الحياة كما يروق لهم حين يصبحون بالغين» وهكذا. إن مثل هذه المواقف، التي غالباً ما تنطلق من نوايا حسنة (رغم أنها غالباً ما تكون، وعلى الأقل، مجرد غطاء سهل للتهرب من المسؤولية الأبوية) تكشف، في حقيقتها، عن غياب الاهتمام بمستقبل البشرية. لأنه لو كان يمكن البشر أن ينموا بمفردهم، فإنه ما كان من شأن الأديان شديدة التطور والتركيب والمنظومات التربوية أن تتطور أو تقوم أصلاً. أما ما نراه يتطور في هذه المجتمعات التي يعتقد ليبراليوها أنهم أول الليبراليين العلمانيين في تاريخ البشرية، فهو أن العديد من الأجيال الجديدة ينمو كما تنمو الحيوانات، بدلاً من أن ينمو كما يمكن البشر أن ينموا. والحال أن مداواة وضع يكون فيه الفكر التقليدي، بكل فجاجة وقسوة، معتبراً نفسه على حق دائم شيء، ورمي الأبناء في المياه العكرة شيء آخر تماماً.

مهما يكن، فإن التجنيد الأيديولوجي يحصل، بالضرورة، فقط حين تنبعث الدوغمائيات. وكلما كانت الدوغما أضخم، كانت الحاجة إلى التجنيد الأيديولوجي أكبر. وبمقدار ما يكون المحتوى الأخلاقي أرحب، في المقابل، بقدر ما تكون الحاجة إلى مثل ذلك التجنيد أضأل. وإنه لمن أشد الأمور سوءاً أن يُصار إلى محو المحتوى الأخلاقي للمجتمع لمجرد قيام تمرد عام ضد الدوغمائيات. ثم إن هذه الدوغمائيات (الأفكار الجامدة) ليست كلها على المستوى نفسه، إذ ثمة دوغمائيات «عقلانية» نسبيّاً، أي من نوع تلك التي ترتبط بالمحتوى الأخلاقي لنظام من الأنظمة. وفي مطلق الأحوال، من المؤكد أن القيم الأخلاقية هي ذروة كينونة أي مجتمع من المجتمعات. أما السجال حول نسبية القيم الأخلاقية في المجتمعات، فلقد ولدته تلك الليبرالية التي خلال مسيرة التحرر التي خاضتها، أصبحت من الضلال بحيث سعَت إلى تحطيم تلك القيم الأخلاقية التي كانت هي نفسها قد أقامتها لكي تساعدها على التخلص من ضواغط الدوغما. وأنا أرى من وجهة نظري، وهي وجهة نظر نمطية بالضرورة، أن التاريخ هو العلم الأفضل بين العلوم الاجتماعية ـ شرط أن يصاغ بشكل جيد وبصورة موضوعية. وذلك لأن التاريخ، بسبب طول مداه، يحتوي على دروس من الواضح، مثلاً، أن دراسة حول سكان البلاد الأصليين (الأبوريجين) في أستراليا لا تحتوي عليها. إن التاريخ الكبير الشامل (ماكروهستوري) إذا ما وُضع بشكل جيد، يعتبر أفضل خدمة يقدمها أي علم اجتماع للنوع البشري. وهذا هو

السبب الذي يدفع القرآن لدعوتنا مراراً وتكراراً للتجول فوق سطح البسيطة، وتأمل نهايات الأمم. أما التاريخ الصغير (ميكروهستوري) مثل دراسة الخدمة البريدية كما كانت عليه في الولايات المتحدة في خمسينيات القرن الفائت، فإنه لا يفيد إلا في إطلاعنا على سلوك الإنسان ونتائج هذا السلوك؛ وإلا لكان مجرد استجابة للفضول لا أكثر، أو وسيلة لتأمين منصب أكاديمي في مؤسسة تعليم حديثة.

لقد حازت المجتمعات الحديثة من التطور والتعقيد على ما يفوق، ومن بعيد، كل ما كانت حازته المجتمعات القديمة والوسيطة. وخاصة في حقول الاقتصاد والسياسة والتواصل والتربية، عرفت المجتمعات الحديثة كيف تطوِّر أفكاراً ومؤسسات وبِنىً هي، أكثر تعقيداً وتطوراً، وبما لا يقارَن، من تلك التي عرفها أي مجتمع عرفه تاريخ البشر وتجربتهم؛ بيد أن هذا يجب ألا ينحرف بنا ناحية الاعتقاد بأن هذه المجتمعات الحديثة هي، بسبب تعقدها وتطورها، أقل عرضة لقوانين الصواب والخطأ الأساسية. فالحال أن جزءاً من التطور الحديث يعني أن هذه المجتمعات قد أضحَت أكثر تنبهاً، أو على الأقل أصبح لديها من الإمكانيات ما يجعلها أكثر تنبهاً، للمنابع الممكنة لمثل تلك الانحرافات الاجتماعية التي تهددها وتفسد عليها عيشها. ومن الواضح أن كل هذه الانحرافات متجذرة في قضية الصواب والخطأ التي هي ضمير العقل الاجتماعي. ولكن على الدوام يبقى السؤال متعلقاً بما إذا كان وعي مجتمع من المجتمعات قادراً في الحقيقة على أن يدبر أموره بشكل يجعله قادراً على التعبير عن الصواب والخطأ بما يكفي من الموضوعية. وبما أن المجتمعات الحديثة، تبدو بالتالي، خاضعة لقوانين الصواب والخطأ، مثلما كانت تخضع لها المجتمعات الأقدم والأبسط، فإن دروس التاريخ تنطبق عليها، مثلما كانت تنطبق على المجتمعات الأولى. ولكن على الرغم من وجود أنظمة تحذير في أيامنا هذه، يزداد تطورها يوماً بعد يوم، من الواضح أن النبض الأخلاقي، بمعنى مهمّ من المعاني، صار أضعف وأضعف، هذا إذا كان لا يزال له وجود. صحيح أن المجتمعات الأولى كانت أكثر دوغمائية بكثير، في بعض المجالات، بحيث عرَّضت نفسها لشتى أنواع المخاطر، بينما نحس أن التطور الحديث يعني قدراً من الدوغمائية أقل، وفي ظاهر الأمور على الأقل؛ بيد أن مهارة المجتمعات الحديثة في إيجاد ضابط للتغيرات الضرورية يبدو لنا أشبه بطبيب يعالج عوارض مرض من الأمراض، بدلاً من أن يعالج المرض نفسه. هنا، مهما كان بإمكان الطبيب أن يُبدي مهارة في معالجة

الأعراض بينما هو يجهل كُنْه المرض نفسه، من الواضح أن نشاطه لن يساهم أبداً في إطالة عمر المريض. وأخشى ما نخشاه هو أن تكون الحضارة الحديثة قد اكتفَت بتطوير نقصان في نظرتها الأساسية إلى الطبيعة الإنسانية في الوقت الذي راحت فيه تزيد من تعقيد وتطور الوسائل والمناهج إلى ما لا نهاية له.

من هنا، سيكون من الضروري لعلماء المجتمع الذين يدرسون المجتمعات المعاصرة أن يجابهوا دروس التاريخ الرزينة، وذلك لأن تاريخ البشر، سواء أكانت المجتمعات القديمة متنبهة لهذا الأمر أو لا، غير قابل لأن يُجزَّأ، على أساس أن القوى البشرية الأساسية هي هي نفسها على مدار التاريخ، والقوى البشرية هي القوى الأساسية في التاريخ. ويقيناً أن هذه هي نظرة القرآن، التي ـ وبشكل فريد من نوعه ـ لا تقيم وزناً لعناصر الوراثة أو العِرْق، فإذا كان لعلماء الاجتماع المسلمين أن ينخرطوا في الهندسة الاجتماعية، يكون هذا كله ضروريّاً لهم. إن ثمة كَمّاً كبيراً في القرآن مما يمكن أن يطلق عليه اسم الفكر الاجتماعي، وهو يتحدث من دون انقطاع عن انبثاق وانحدار المجتمعات والحضارات، وعن المسالك الأخلاقية للمجتمعات، وعن تعاقب الحضارات أو «وراثة الأرض»، وعن دور القيادة، وعن الازدهار والسلام ونقيضيهما، وخاصة عن أولئك الذين يزرعون في الأرض فساداً، ويُخيَّل لهم أنهم المصلحون. وهذا الكَمُّ من الأفكار يجب تنظيمه تبعاً للفكر الأخلاقي الخالص في القرآن، وتبعاً لدروس التاريخ التي يُلِحُّ القرآن عليها إلحاحاً بيِّناً. فإذا لم يُصَر إلى منهجة كل هذه المواد القرآنية، فسيكون من الخطير والخطأ الدعوة إلى تطبيق هذه الآية الواحدة أو تلك على بعض الوضعيات كما يدعو الدعاة المسلمون، بل والعديد من المثقفين أيضاً.

أما آراء القرآن، ستظل، أيضاً، عند مستوى التجريد الصرف، إن لم يُصَر إلى القيام بدراسة واقعية للمعطيات الاجتماعية التي تعبّر عنها. وإنه لمن الأهمية بمكان أن نحدد، وبكل دقة، المكان الذي يوجد فيه المجتمع الآن، قبل أن نقرر المكان الذي سوف ينبغي أن يكون فيه لاحقاً. فالكلام عن إصلاح المجتمع من دون أي تحديد علمي للمكان الذي يوجد فيه المجتمع، هو تماماً مثل حال الطبيب الذي يعالج مريضاً من دون أن يدرس تاريخه الصحي أو يفحصه. والحقيقة أن ثمة توجهاً تكون فيه حتى الصياغة ذات الدلالة للفكر القرآني مرتبطة بمثل هذه الدراسة الواقعية العملية، وبالمنهج الخاص بتفسير الوقائع؛ والعكس، كما أشرت في المقدمة، يكون

صحيحاً أيضاً. وبكلمات أخرى، أقول: إن دراسة العلوم الاجتماعية هي، كما هو الحال بالنسبة إلى الحقول الأخرى التي درستها آنفاً، مسار متواصل، وليست مجرد أمر يتمُّ مرة واحدة وإلى الأبد. والحقيقة أن هذا ينطبق على العلوم الاجتماعية أكثر مما ينطبق على أي ميدان آخر؛ لأن الموضوع الذي تدرسه هذه العلوم ـ أي السلوك الاجتماعي ـ موضوع يعيش حالة خلق جديد دائم(٧).

(٧) انظر: فضل الرحمن، **الإسلام وضرورة التحديث**، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي ١٩٩٣م.

الفصل الثاني والثلاثون

شابير أختر ـ الإسلام وتحديات العالم المعاصر

شابير أختر (Shabbir Akhtar) (باكستان ـ إنكلترا، وُلِد عام ١٩٦٠م) درس بإحدى الجامعات في إنكلترا، وحصل على درجة الدكتوراه في فلسفة الدين بكندا. وعمل لفترة موظفاً في الشؤون المحلية بإنكلترا، ولكن بدَت دعواته أوسع من حيث الهدف. فمنذ أواخر ثمانينيات القرن العشرين، نشر أختر سلسلة من الكتب كانت تهدف إلى أن تتحدث عن المجتمع الإسلامي بإنكلترا. وفي الوقت نفسه، أخذ أختر على عاتقه دوره كمصلح ديني داخل هذا المجتمع. وكان أحد موضوعاته الأساسية هو الحاجة إلى المواجهة والتعلم من الحداثة، فهو يقول[١]: إنه تَحَدٍّ قد أحجم عنه رجال الدين الإسلامي المعاصرون. وفي كتابه المذكور هنا **إيمان لكل زمان**، استطاع أختر، بنجاح منقطع النظير، أن يمثل مفاهيم العلمانية، فـ «شعر العديد من المسلمين أنه قد فقد إيمانه، وقد وَجَّهت إليه الصحافة الإسلامية نقداً شديداً»[٢].

يكتب جيلبرت كيث تشيسترتون (كاتب إنكليزي وُلد عام ١٨٧٤م، وتوفي عام ١٩٣٦م)؛ قائلاً: «هناك طريقتان للحصول على موطن، تتمثل إحداهما في البقاء هناك»[٣]. ومما لا شك فيه أن هذا هو الخيار الأكثر أمناً، وقد يكون هو الخيار

---

(١) - انظر: Philip Lewis, *Islamic Britain Religion, Politics and Identity among British Muslim* (London: I. B. Tauris, 1994).

(٢) - انظر: David Herbert, "Shabbir Akhtar on Muslim, Christians and British Society," *Islam and Christian- Muslim Relations*, volume 4, number 1, June 1993, p. 104.

(٣) انظر: *The Everlasting man* (London: Burns and Oates, 1974), originally Published in 1925, p 9.

الوحيد بالنسبة إلى البعض؛ لكن هناك أيضاً مساراً آخر. وفي هذا الكتاب، فقد دعوت المسلمين لأن يتركوا ـ ولو بشكل مؤقت ـ حضن الإسلام، ويذهبوا في مغامرة للعالم الخارجي، والنماذج المعارضة للقناعات الدينية: في مغامرة تتجاوز الافتراضات التي لا تقبل النقاش، في محاولة عظيمة لكي تصبح على معرفة، ليس فقط المعرفة البديهية للكتب السماوية، ولكن أيضاً واقع العالم الذي يكون أحياناً متمرداً، وطبيعة البشرية في ظل نوعية تعليمهم المعتادة.

ولم تكن هذه الرحلة سهلة على الإطلاق، وما خفي كان أعظم! لأننا يجب أن نشق طريق العودة إلى الإيمان، أن نشق طريق العودة إلى مكة. ومن المؤكد، حتى هذه اللحظة، أننا قد تجاوزنا الخط الأحمر؛ فلقد رأينا الفوضى الناشئة عن العقائد المتضاربة والأيديولوجيات المتنافسة إحداها مع الأخرى كي تنال مبايعاتنا. وتعد العقائد غير المختبَرة، والتي تفضل الأمان عن طريق الافتراضات التي لا تقبل النقاش، والتي لا يزيل مؤيدوها رؤوسهم عن عقائدها المتشددة، والتي لم تعد بعدُ تخصنا «نحن الذين ينبغي أن نفكر»، هي الأمر المميز لدى العقائد المعاصرة. فمن أجل الوصول إلى بعض المصطلحات المتعلقة بالحداثة، يجب أن نطور مذهباً عقلانيّاً جديداً، مذهباً يرفض بكل احترام وبالإجماع أن يدلل أي افتراضات غير خاضعة للتجربة، وتتمتع بكل تأييد من التقليد العقائدي. فعندها فقط يمكن أن نتساءل: هل نستطيع أن نتحسس طريق عودتنا إلى حضن الإسلام؟ بل ونأخذ مكانتنا فيه حال كوننا أعضاء أصليين، ومؤيدين حقيقيين؟

١

يمكن أن يوضح استماع الغربي إلى إذاعات الراديو العربية التي تبث ترتيل القرآن الكريم خلال شهر رمضان الطبيعة المتنافسة للمحطات، وتأثير المحطات الإذاعية الأكثر قوة المجاورة التي تقوم بصورة متقطعة بالتشويش والتعتيم على صوت القارئ. وقد تكون هذه، بشكل ما، ملاحظة خيالية؛ إلا أنها قد تساعد على تمثيل سعي الإسلام جديّاً إلى البحث عن مستمعين في هذا العالم المعاصر من هؤلاء المرفَّهين الـمُعادِين للدين، غير المعترفين بالأديان، والمعارضين للقيم، وبالأخص الأصوات العالية منهم.

عادة ما يكون صوت الله في الحياة اليومية للمسلم مسموعاً بصورة خافتة ومشوّشة، إلا أنه، على الأقل، لا يزال مسموعاً. هذا، وإنه لمن النادر جدّاً أن تقوم

الضوضاء في الجوار بالتعتيم التام على القراءة المرسلة؛ فمن المؤكد أن جزءاً من هذه القراءة سيلفت انتباه الأذن. وعلى الرغم من ذلك، يجب أن يكون هناك تركيز حادّ تجاه تلاوة القرآن، وهو ما نسميه بالتدبّر.

وعلى نحو مماثل، فقد يقول أحدهم إنها رسالة تستحق الاهتمام؛ حيث إنها صِيغت بأسلوب مناسب، كما أنها تنطق بصوت عذب يلفت الانتباه. والقرآن، مثله مثل الدعوة المسيحية الحقة، يمتاز بالطابع الجاد في أصله. هذا، وإن فن القراءة العذبة للقرآن مزدهر وناجح نجاحاً باهراً في الإسلام، لا سيما لدى العرب المسلمين، فهم يعطون قراء القرآن الاهتمام والتمجيد نفسيهما الذين ينالهما مغني الأوبرا في الثقافة الغربية. فالاهتمام بتحقيق التأثير الدرامي على المستمعين لهو أمر رئيس بالنسبة إلى أي محاولة لاستعادة تراث النبي مُحَمَّد، (ﷺ)، من أجل متطلبات عصر المنطق. ولكن على الرغم من ذلك، فإن الرسالة تثبت يوماً بعد يوم أنها ليس لها علاقة بالأمر. حتى جديتها البارعة يُساء فهمها في هذه الأيام ـ لا سيما ممن هم خارج بلاد الإسلام ـ على كونها مُجرَّدة من، إذا لم تكن متطابقة مع، العاطفة التي لا قيمة لها، وأعني بها مذهب الفاشية.

ولكن على الرغم من ذلك، فإن الحاجة إلى وجود الداعية وقارئ القرآن لم تزد إلا بنسبة قليلة، وذلك لأن الأديان لم تعُد تنقذها جهود المفكرين وحدهم أو تساعدها على الأقل. وعلى افتراض أن المفكرين لهم كلمة في هذا العمل، فإن للداعية حينئذٍ الكلمة الحاسمة، فالداعية وحده هو من يبذل الجهد ويحذر وينصح باستمرار، على طريقة الكتاب المقدس، الذي من خلاله يجعلون لهم تلاميذ تجدهم ـ بفضل الله وكرمه ـ تائبين من داخل أنفسهم، وفي الظاهر يسعَون لنشر التقوى في المجتمع.

أما بالنسبة إلى الحديث عن الكتاب الكريم الذي يخص الإسلام، فهو يهدف إلى إقناعنا وتعليمنا، بالإضافة إلى أنه من خلاله يحفز فينا السلوك القويم. وعن طريق بلاغته في استخدام اللغة العربية التي تذهل العقول، فهو يترك أثراً واضحاً حتى على العقول الرافضة والمغلقة. ولكن القوة الكاملة التي تكمن في رأفته في استخدام قسره ـ إذا صح لنا استخدام هذا المصطلح ـ لا يمكن أن يشعر بها إلا المستمع المتفكر.

وكثيراً ما نجد القرآن ينادي قارئيه بأن يعطُوا أذُناً صاغية لما فيه من أحداث. وعلى نحو مماثل ينادي أيضاً القرآن من أجل تيسير عملية تلقّيه واستقباله من الجموع البشرية المتعنتة. وبناءً على ذلك، وعلى سبيل المثال، يعمل القرآن على نسج المدافعين عنه والمهاجمين له، في نسيج من الحاضر يتشارك مع الماضي، الماضي الذي صار مَيْتاً على أنه تاريخ، ولكنه في الوقت نفسه حي، على أنه مصدر للهداية. والمتفحص في القرآن سوف يجد أن النص القرآني يكثر فيه التأملات التي يتدبر القلب في أمرها، والتي من شأنها أن تعطي القارئ، أضف إلى ذلك النص أيضاً إذا جاز التعبير، وقفة للتأمل في منتصف الطريق. والنتيجة التي سوف تظهر هي عملية المجادلة الوجيزة المتعلقة بالنثر الركيك، ولكن هذا النثر يحتوي على التأثير الجذاب المتنافر الذي يأتي عن طريق الشِّعر في التأثير الدراماتيكي للجُمل. وفي أحسن الأحوال، وجد المؤلف النغمة الصحية المتعلقة بـ «الصوت» من أجل الوعظ الموجَّه للأشخاص الذين بقُوا على معتقداهم.

فعلى سبيل المثال، فإن الصوت الآتي من المذياع يبلغ كلمة الله تعالى، ويتلقاه الناس على أنه بيان وتوجيهات أُرسلت إليهم على هيئة خطبة وأمر إلزامي. وهذا نوع من الإصلاح الديني والتضرع في أسمى مراتب الشعور، وهو عامل للتذكير بمهمة ومهنة. فمن خلاله تتنفس كل من اللهجات المتعلقة بالأخلاق، والتي تطالب بالأشياء التي لم تتحقق بعد، بالإضافة إلى التنويهات الانتقامية، وأخيراً بتعجيل التوبة، سواء على صورة فردية أم جماعية. من الجدير بالذكر أن المدة التي نقضيها بين المهد واللحد، والمقصود بها الحياة نفسها، تتشكل على نحو مناسب عن طريق الانعكاس الناتج عن جدية عناصرها. ولذلك، فهناك حاجة مستمرة لوجود الواعظ في مثل هذا الوضع. ومن المهم جدّاً أن نكبح اللهو والمكر السيئ، وصوت الرسالة يجب أن يتكلم، حتى إذا رفض المستمعون الإنصات، أو كانت هناك ضغوط، سواء أكانت ضغوطاً خارجية أو داخلية، تتآمر لإسكاته أو استيعابه أو إجباره أن ينحرف عن الطريق الصحيح.

٢

«لا تنزعج من كونك متحضراً، فهو الشيء الوحيد الذي لن تستطيع أن تردعه مهما استخدمت من وسائل»، تلك الملاحظة قالها الفنان الإسباني سلفادور دالي

(Salvador Dali) (الذي وُلد عام ١٩٠٤م، وتوفي عام ١٩٨٩م)، وأوردها في سيرته الذاتية، بعنوان *The Diary of a Genius*،[٤] والتي تحتوي على العديد من الأفكار الغريبة، حتى الأفكار المميزة فيها، لا سيما إذا أردنا أن نقتبس منها بعض الكلمات بهدف الاستعانة بها في تأكيد ما نهدف إليه هنا على أنه تعليق على الاقتناع الديني المتحضر. وهذا بسبب أن المسلمين «المحافظين» أبعد ما يكونون عن نظام العلمانية في الوقت الحالي أكثر بكثير مما يتصورونه في أنفسهم، فالحضرية، الحالة التي تكون فيها على نظام «المتحضر»، هي في معناها الرئيس أمر لا مفر منه؛ فهي السياق الضروري لكل رحلة حياة مقبولة وموجهة على نحو جيد في العالم المعاصر.

ولكن على الرغم من ذلك هناك خيار أيضاً، فليس المرء مضطرّاً أن يلحق بالحقائق، فيمكن المرء أن يهذب عقله ليصبح عقلاً دارساً ومعانداً وراغباً في أن يعيش في العصور الظلامية. فبالفعل لو كان هذا غير ضروري، فسوف تجد أن الأمان الغريزي الموجود في العقل على وفاق مع الكسل. وسوف تكون العواقب التي تنتج عن ذلك، في حالة مثل حالة الإسلام، غير معروفة. فمنذ نهاية القرن التاسع عشر الميلادي على الأقل، ظل العالم الإسلامي بأسره على قيد الحياة بفضل تيار فكري.

من الجدير بالذكر أن العائق الوحيد الذي يمكن أن يقف في طريق التطور الفكري الإسلامي في الغرب في السنوات القادمة، هو ما يمكن أن نسميه بـ «مشكلة الطابع»، فيجب على كل أيديولوجية، لا سيما تلك التي تهدف إلى تحقيق مصلحة عامة، أن تمنع وجود البواعث الرجعية والانفعالية على أنها المصدر الرئيس من المصادر التي تحفزها. وإذا لم يكن الباعث وراء الانعكاس الذي يقوم به المسلمون أكثر نبلاً من الكراهية غير المرغوب فيها التي يعتنقها الغرب، بل وكل شيء في الغرب، فلن يكون هناك فرصة لأن يُنصِت أحد لهذا الباعث (يجب أن تأخذ في الاعتبار أن «الغرب» لم يعُد الآن مجرد ممالك غير منظَّمة، أو أنه مجرد عدوّ مطلق، فهناك في مكان بعيد في الغرب ستجد فيه أن هناك مسلمين). ومما لا شك فيه أننا جميعاً نبحث عن مستمعين في هذه الأيام، وليس من السهل أن تجد أي

(٤) انظر: *The Diary of a Genius* (London: Pan Books, Picador edition, 1976), p. 52.

أحد ليستمع إليك، فماذا إذا حاولت العثور على شخص ليستمع إليك لمدة طويلة؛ فالداعية المتحضر لديه القدرة على أن يجذب، أو يفقد، المستمعين المثقفين في خلال الدقائق الثلاث الأولى التي يلقيها من خطبته.

وتعدّ تنمية الاتجاهات «الرافضة» والانعزالية بمثابة دعوة للاتهامات المتعلقة بالاعتذار. أضف إلى ذلك أن مثل تلك الاتجاهات تُنهِك الطاقة الفكرية للمؤمنين إنهاكاً شديداً. وعلى أية حال، يعدّ الصوت الصاخب الذي يشتهر به الوعاظ مُرافِقاً لا يليق بالحق.

ننتقل الآن بالحديث عن نقطة أخرى، فالعديد من المسلمين يعتقدون بأن حالة ازدراء موقفنا الحالي من المدنية والتعددية الدينية هي البديل المناسب من أجل بعث روح فكرية معه. ومن خلال هذا الكتاب، فقد انتقدت بشدة مثل هذا النوع من الغرور، بيد أنه في هذا المقام، سوف يكون كافياً أن نُورِد حكماً ملخصاً، ومن ثم نمضي قدماً لنتابع كلامنا. فبالعودة لهؤلاء المسلمين، فهم دائماً ما يجعلون الثقة القوية في الحق المطلق الموجود في النصوص الإسلامية هي كل شيء طيب وحسن. ولكن على الرغم من ذلك، فإن مثل هذا الأمان الموجود في هذا الاقتناع يجب أن يُعاد النظر إليه، شريطة وجود الحقائق الخاصة بالثقافة التي كانت موجودة بعد عصر النهضة. فمن المعلوم أنه يتعيّن على الإيمان المتحضر أن يسمح بوجود حيز لمجموعة متنوعة من الشعور بالتلهف، له صلة وثيقة بالموضوع. وهذا التلهف من شأنه أن يكون حرّاً من الشعور بالازدراء من أجل تَحَدٍّ مليء بالعداوة، وهو تلهف من شأنه أن يكون مجرداً من الكراهية الموجهة إلى العقيدة المخالفة له. وهذا بسبب أن هناك بعض الفئات المدنية والدينية التي يرفض أعضاؤها في بعض الأوقات الافتراضات المسبقة في الإسلام، وهذا يرجع لأسباب لا يمكن التغاضي عنها على اعتبارها أنها أسباب سطحية وعديمة الأهمية.

أما بالنسبة إلى السبب وراء هذا «النمط» الجديد في التبعية الإسلامية، فهو ذو طابع إسلامي. ومن الجدير بالذكر أنه تم تقديم العنصر التوجيهي الموجود في الإسلام بصورة أقل من لائقة في نبرة صاخبة لا تعكس ما فيه، ويرجع السبب في ذلك بكل وضوح إلى أنه بعد ذلك قد استأصل السياق التأملي المتعمق من النصوص المقدسة الإسلامية، كل ما فيها من النداءات الدائمة، بهدف الوصول إلى

ما نسميه بالتدبر. وتعدّ الميول الموجودة حالياً في العالم الإسلامي لمناقشة المسائل العقائدية الضيقة الأفق في الطبع الاستبدادي غير المريح، أفضل سبيل لاحتجاز القوى الموجودة في النصوص المقدسة الكثيرة العدد احتجازاً خفيّاً. أما بالنسبة إلى الطموح الفكري بين المسلمين، الذي يوصف بأنه ضيق وذليل في الوقت الحالي، فمن شأنه أن يؤثر في تأكيد الكذبة على الزعم الإسلامي بأن القرآن هو «معجزة المنطق والكلام»، وأنه ممنوح لـ ﴿**خير أمة أُخرجت للناس**﴾. مما لا شك فيه، أن هناك عملاً يجب أن يتم إنجازه، بالإضافة إلى، وعلى الرغم مما قاله سلفادور دالي، أن هناك ميزة لأن تكون متحضراً؛ لأن هناك إمكانية أن تظل تعيش في الماضي، وهو الماضي الذي يعتبر سلاحاً ذا حدين، فهو قيد وسراح في آن واحد.

٣

هل يمكن القول، إذن، إن الإنسان المعاصر هو المقياس لكل الأشياء؟ وهل يجب عليه أن يكون كذلك؟ لقد جادلت بأن نقطة الانطلاق في محاولتنا في الوقت المعاصر التي تهدف إلى تحقيق منظور خالد، أي عقيدة متحضرة، يجب أن تكون محاولة أن يأخذ التدابير اللازمة كاملة من أجل الإنسان؛ فمن المعلوم أن نشأتنا قد بدأت بوجود رجال ونساء يعيشون تحت سماء خاوية. ومثل هذا التأكيد هو شيء غريب كلياً بالنسبة إلى التقاليد الإسلامية في ما يتعلق بالصلاح الديني الذي يبدأ من عند الله وينتهي إلى الله، عز وجلّ، بيد أن هناك، كما ناقشنا في الجزء الثاني، مبرراً قرآنياً فيما يتعلق بالنظر بجدية إلى الحالة البشرية، وهو في حالة واحدة فقط هي إذا كان هناك أي إشارة إلى الله تعالى وإلى الخلود. فإن أي محاولة تهدف إلى إعطاء الإنسان حقه، في السياق القرآني، يجب أن تشتمل بالضرورة على إعطاء الله، عز وجلّ، حقه أيضاً، إذا جاز التعبير بذلك.

وهذا الأسلوب الجديد من التقوى يمكن أن يصدم المرء، وذلك لأنه يترتب عليه تنازل كبير على نحو غير ملائم للفكر المعاصر. ولكن على الرغم من ذلك، ليس هناك أي سبب حقيقي يدعو للقلق داخل المخيم العقائدي الإسلامي. ففي أي مكان يمكن أن ننطلق منه، يمكن الوثوق بنا نحن، المفكرين الدينيين، بكل أمان (كما يُعرَف بذلك أتباع المذهب الماركسي)؛ لكي نصل في نهاية المطاف إلى الله، عز وجلّ. فمن الطبيعي أن يفترض المرء هذا، وهذه في الحقيقة وظيفتنا كمفكرين.

وبصورة أكثر جدية، يرجع السبب الثاني إلى أن العقيدة الصحيحة يجب أن تحتوي في مقدماتها المنطقية (كما يجب أيضاً أن تحتوي على ذلك في نتائجها) على حكم صحيح خاص بالإنسان، وبالتالي حكم صحيح خاص بالله، عز وجلّ، أيضاً. ففي الحقيقة، هناك مزيج مفاهيمي جيد إلى حد ما في هذا المقام، وهو أنه إذا كانت النتائج العقائدية التي تتعلق بالإله محكوماً عليها كلها بالكذب، فإن الحكم العقائدي الذي يعبّر عن البشرية سيكون أيضاً حكماً غير صادق. وإذا افترضنا أن الأحكام العقائدية التي تتعلق بطبيعة الإله هي أحكام صادقة، فإن علم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) الصحيح يجب أن يتضمن هذه المقدمات المنطقية.

فمما لا مراء فيه أننا إذا حاولنا أن نفهم طبيعة الله، فلن يكون هذا مساوياً لمحاولة تقديم أنثروبولوجيا صحيحة. ولكن على الرغم من ذلك، فإن أي عملية إدراك كاملة لطبيعة الله، عز وجلّ، سوف تتضمن بعضاً من الإدراك في ما يتعلق بالنظام المخلوق الموجود تحت الهيمنة الإلهية. ورغم ذلك، يمكن أن يجادل الموحِّد في أن أي عملية إدراك كامل للبشر يمكن أن تفترض ضمنيّاً بعض الأسس إذا كان هناك أي مرجع إلى الله، عز وجلّ. وهذا لأن الوعي الكامل بالذات الإلهية وحدها، يشكّل حقيقة الإنسان الأصلي.

أما بالنسبة إلى الحديث عن نقطة الانطلاق، فمن المعلوم أنها ذات أهمية كبيرة. ولكن على الرغم من ذلك، كما هو الحال في تكوين بعض الأنظمة في العمليات الحسابية، يجب علينا أن نبدأ من حيث المكان الذي نريد أن ننطلق منه. ومن ثم، وعلى سبيل المثال، إذا كنا في خضمّ عملية تطوير العقيدة الإسلامية وشرحها بالنسبة إلى المتطلبات التي يحتاجها العقل الذي فيه صلاح ديني تقليدي ومليء بالثقة في ما يتعلق بالمزاعم العقائدية، إذن، فلن يكون هناك أي ضرر في البدء، أو حتى الانتهاء، مع الله. والسبب في ذلك يرجع إلى الكثير من الأشخاص المتدينين تديناً عميقاً، فإن الإنسان في مثل هذه الحالة، وفي كل مستوى، سيكون خاضعاً لمشيئة الخالق، عز وجلّ. ولكن على الرغم من ذلك، ففي مناطق أخرى، فإن نقطة الانطلاق يمكن أن تبدأ من مكان مختلف. ونضرب لذلك مثالاً بالحوار بين الإسلام والمسيحية، فمن الأفضل، إن لم يكن من الضروري، أن نبدأ في المستوى الخاص بالحالة الإنسانية، وبعد ذلك نشرع في اكتشاف أي من العقيدتين سوف «ترضي»، بصورة أكبر، الوصف الخاص بالإنسان، وبالتالي الوصف الخاص بالله. وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى

أن الله، عز وجلّ، يمكن أن يدخل في المسألة بطريقة غير مباشرة، أو إذا كان يعجبكم ذلك، على أنه استنباط ناتج عن المقدمات المنطقية المفهومة ضمنيّاً أو المنصوص عليها صراحةً. ولكن على نقيض ذلك، فعندما تأتي تلك المسألة لتتحدث عن العقائد غير الموحدة والإنسانية الموحدة، فإن الله لا يمكن أن يكون في مثل هذه الحالة نقطة انطلاق خاصة بالتبادل المسؤول مع وجود الرفض. وهناك، فإنه يتعيّن أن يكون الإنسان بالضرورة، وعلى الأقل في المثال الأول، المقياس الأساسي لكل العقائد. وبناءً على ذلك، يجب علينا أن نبدأ من الإنسان، وذلك لأن آمال الموحدين التي نحتاجها لإتمام المهمة تتعلق بهذا، ولكن بشرط أن يكون هذا هو طموح الأنثروبولوجيا الصحيحة نفسها، وليس الافتراض المسبق المتعلق بالنزعة العقائدية.

من الجدير بالذكر أنه لا يهمنا كثيراً المكان الذي سوف ننطلق منه طالما أنه سوف ينتهي بنا المطاف بالوصول إلى الله، عز وجلّ. فعلى سبيل المثال، فإن الفكر البروتستانتي المعاصر، الذي له ميول اختزالية ورجعية، قد ضل السبيل في الوصول إلى الإله من خلال الإجراءات المعقدة التي اتبعوها في العقيدة. لكن ولحسن الحظ، فإن التأكيد الذي جاء من القوى الفائقة للطبيعة قد بقي متمماً للإسلام، وبناءً على ذلك، فإن كلّاً من البشر والطبيعة قد بقيا من الأشياء الخاضعة والثانوية.

ومن المعلوم أن الاعتراف الواجب بأهمية الإنسان يمكن أن يُساء فهمه بالعديد من الطرق. فعلى سبيل المثال، يمكننا القول بأن المفكرين المسيحيين مثل القس كينيث كراج (Kenneth Cragg)[٥] علقوا على مقولة «ليكن الله هو الله» بأن يمنح الإنسان مكانة بارزة جدّاً، وعن طريقها قد أُسيء فهم الإسلام، أو يمكن القول بأنه، بسبب هذا الأمر، قد أُسيء فهم مبدأ التوحيد عموماً[٦]. والسبب هو أن الله هو الله، وهو مستقل بذاته عن اعترافنا أو قبولنا لتلك الحقيقة. وحتى لو افترضنا أن الحق الإلهي يمكن، في أسوأ الحالات، أن يفشل في تحقيق عملية قبوله من جانب الجماهير البشرية المذنبة، فإنه رغم ذلك، فإنه يبقى هو الحق، ولا تشوبه أي شائبة.

---

(٥) أسقف كنيسة أورشليم الإنجيلية.

(٦) انظر: Kenneth Cragg, *The Pen and The Faith* (London: Allen and Unwin, 1985), Chapter 7.

وفي كل درجة من الدرجات، فإن هذه هي رسالة القرآن، وهي «ليكن الإنسان هو الإنسان»، وهي أيضاً العقيدة الصحيحة التي يدعو إليها الإسلام. وهذا لأن الإنسان يمكن أن يوصف بأنه مَهين ووضيع ومشوَّه ومحطوط من قدره، إذا اتصف بالكفر أو الوثنية، فيمكن الإنسان أن يحقق المنزلة البشرية الأصلية فقط من خلال الإسلام، فالإنسان فقط، وليس الله عز وجلّ، هو من يجب عليه أن يُسلِم مشيئته لمن هو أعلى منه. ولا يمكننا أن نصف الله تعالى بأنه مسلم، فهو، سبحانه، في غنى عن كل شيء، وهو بالفعل ليس في حاجة لأي شيء منا نحن البشر لكي يكون هو الإله الحقيقي. ويمكن القول بأنه، سبحانه، ذات واجبة الوجود.

ولكي ننتقل بالحديث عن المصطلحات المتعلقة بالحداثة، فهي شيء واحد فقط يمكننا تلخصيه على النحو التالي، وهي أن تغيير حالة الإسلام المنزل من أجل أن يناسب النزوات البشرية التي تشكلت عن طريق مرورها بالأنماط المتنوعة هو أمر مختلف تماماً. ومن النادر جدّاً أن يلاحظ أحد الثناء الذي يُنسَب إلى الاقتناع السليم للطبقة المثقفة المتدينة في الإسلام الذين كبتوا الظروف المناسبة، التي يمكن العقيدة الإسلامية المتجددة أن تجد لها أساساً لتقوم عليها؛ فيجب أن يأخذوا في اعتبارهم أن الإسلام هو الإسلام، وسوف يظل هو نفسه الإسلام، رغماً عنهم. فمن الجدير بالذكر أن الدين الإسلامي الذي تشكل تحت ضغوط مركزة من العلمانية والمواجهات بين الأديان يجب أن يكون، مع ذلك، برهاناً لعقيدة تحمل على عاتقها أسرة مشابهة للتقاليد الإسلامية. أما بالنسبة إلى محاولتي التي تمثلت في شك جليل موجود في تلك الصفحات، فهي لا شك تخدم عملية إعادة اكتشاف الإسلام القديم، ولا تهدف، على الإطلاق، إلى خلق بدعة جديدة. فمن المعلوم أن مبدأ العقائدية الوحيد الذي يعتبر ساحراً ومتعمقاً في الوقت نفسه، فيما يختص بالعقائد كما هو الحال عنده بالنسبة إلى الأفراد، هو المبدأ الوحيد الذي يدرك تماماً وفي الوقت نفسه كلّاً من عقيدته، بالإضافة إلى الأشكال البديلة من العقائد الأخرى. ومن أجل أن نتعلم كيف نواجه نظرة الشك الخاصة بمذهب الحداثة، فهذه العملية ليست برخصة لأي أحد لكي يتبرأ من المعتقدات الإسلامية الأصلية الموجودة في تقاليده. ويرجع السبب في ذلك، إلى أننا فقط في الوقت الحالي ما زلنا نأمل في أن نحتفظ بالإسلام على أنه وجهة نظر كاملة تحتاج لأن نعيد تعريفها وتسجيلها، وأن نجعلها من الناحية الدينية تواجه المعضلات العقائدية الجديدة والمتنوعة. فبمجرد أن نضحّي

بالأجزاء التي تُسبِّب إشكالية في النصوص المقدسة المنزلة، كما يفعل بعض المسيحيين من الطائفة البروتستانتية، فسيكون لنا طريقان: الأول هو أن نبدل الأساس الذي تظهر عليه تلك المعضلات، والثاني هو أننا لن نشعر بوجود أي معضلة على الإطلاق.

٤

مما لا شك فيه أن المسلم الحق لا يعتنق أكثر من فكر عقائدي واحد، والسبب في ذلك، كما سيتبين لنا في نهاية هذا الفصل، هو أن هناك عقيدة واحدة فقط، وهو ليس له خيار آخر إلا أن يتبعها، وهي عقيدة «الله أكبر». ويُعد هذا الاعتراف المتعلق بعظمة الله، عز وجلّ، محور التصور الإسلامي. وهذا الاعتراف من شأنه أن يتخلل الصلاة، بالإضافة إلى أنه، عندما يُعترف به اعترافاً ينمّ عن قلب مخلص، يُغيِّر القلب والعقل. وبالفعل، فإن أكثر الاعترافات غموضاً واضطراباً في ما يتعلق بقيمتها، تضيف نوعاً من الكرامة لكائن حي يعيش في مجتمع تجاري وصناعي معقد، يضع آمالاً كبيرة على الأشياء الزائلة التي لا قيمة لها.

تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن الاعتراف بعظمة الله تعالى الـمُتنزِّهة عن كل عيب ونقيصة، هو بأي حال من الأحوال أمر مميَّز للإسلام. وذلك لأن مبدأ التوحيد في مجمله يعتمد على مثل هذا الاعتراف؛ ولكنه هو الأسلوب الذي يستمر فيه مثل هذا الاقتناع في التأثير على الشكل الكلي الخاص بالحياة الإسلامية الصحيحة، التي يبدو أنها تُنحِّي الإسلام بعيداً عن الواقع الحالي، على أنه عقيدة عملية بارزة.

فليس هناك أي ضرورة لوجود أي تفوق في ما يتعلق بهذه المزاعم، وذلك لأن المرء يمكن أن يضع قوة الاقتناع الإسلامي على أنها حقيقة، بدلاً من كونها تباهياً. ولكن على أي حال، فإن القرآن يهتم بكلا الجانبين الخاصين بالوثنية، على اعتبارها عملة معدنية، وذلك إذا ما اعتبرنا أن كل ما هو مدنس مدنس بالفعل، وأن ما هو مقدس يجب أن يُحترم على أنه مقدس. وعلى افتراض أننا يجب علينا أن نرفض احترام القوى التي ليس لها قيمة خاصة بها رفضاً قاطعاً، يجب علينا أن نعتنق اعتناقاً قاطعاً على نحو مماثل أن نحترم القوى التي لها قيمة جديرة بها. ومما لا مراء فيه أن التصريح بلفظ «لا إله إلا الله» هو تصريح مضاعَف، بالإضافة إلى أنه ينكر،

ولكن بحذر، فعالية الحقائق المدنسة الخالصة في الوقت الذي يلزم فيه وجود ثقة إلزاماً قاطعاً في سلطة الإله الوحيد. وبناءً على ذلك، ولكي نوضح المعنى والنية الصادقة، فإن عقيدة الإسلام هي اكتشاف الطبيعة الكاملة وحدود واجبات الإنسان على أنه كائن مخلوق.

ننتقل الآن بالحديث إلى نقطة أخرى: فمن المعلوم أن الحياة المعاصرة هي نظام طويل، فإن البحث الذاتي عن الإنجاز تعوقه قيود وضعتها الخيارات المحرَّفة الموجودة في عصر الشك، وهي محاولة تهدف إلى الاعتراف وتحقيق الواجبات المفروضة على الذات الشخصية، والعائلة والأمة، والمجتمع العالمي الخاص بالبشر. فبالنسبة إلى الشخص المسلم، فإن هذه المحاولات هي في نفسها محاولات ثانوية تهدف إلى الوصول إلى محاولة أكبر، وهي أن يُرضي خالقه، الذي يُعترَف به دائماً على أنه أكبر من شبكة التوقعات الخاصة بالبشر، ويحقق واجباته وآماله. ويا له من نظام طويل بالفعل! ففي مثل هذا السياق، يرى المسلم إسلامه على أنه مشروع موحد لتحقيق الإيمان الشخصي والممارسة العامة، التي من شأنها أن تهذب التقدير الكامل لكل ما هو جيد ومفيد، في الوقت نفسه الذي يدعو فيه بكل همة ونشاط، التحديات الخالدة جنباً إلى جنب مع ممارسة القوى التي تُنسب إلى ما يسميه القرآن بالظلم، سواء أكان يتم ممارسة هذا الظلم بصورة فردية أو جماعية. وإلا فما هي قيمة التقوى التي تعتزل العالم الحقيقي الذي يضم أصواتاً متنوعة، سواء أكانت بريئة أم محافظة، أو على نحو متكرر، غاضبة ومنهكة؟

إذن، فبناءً على ما ذكرناه: مَن الذي يمكن أن نصفه بالشخص الديني في وقتنا الحالي؟ لكي يكون المرء متديناً، عليه أن يكون كما لو كان في منفى بصورة مستمرة في وسط الوجود الطبيعي. وليس هذا معناه، لأن ذلك سيكون تجاوزاً صارخاً، أن المرء لا ينتمي إلى هذا العالم، ولا هو موجود في هذا العالم، والأكثر أهمية من ذلك، القول بأن المرء يجعل نفسه تحت الإلزام الديني من أجل أن يمنِّي نفسه بالأماني الزائفة بوجود مدينة فاضلة هنا أو هناك. وليس أيضاً مبرراً دينيّاً أن يستأصل المرء نفسه من تربة الوجود عن طريق رفضه إعطاء مشاعره الشخصية حقها المطلوب، فمن المعلوم أن الإيمان له مصادره الخاصة التي تهدف إلى تخفيف العبء الذي تحمله المشاعر الشخصية، مثل الرغبة الطبيعية للقوة الشرعية، والإرضاء الجنسي المباح. ومما لا شك فيه أن الإسلام لا يُقوِّض الطموحات الخاصة بالبشر

عن طريق مطالبته بتنفيذ بعض من العزلة المتعمدة والمستدامة لكل ما هو حسي وطبيعي وفوري ومؤقت. بالطبع لا، فإن المثل الدينية الحقيقية تتضمن جهداً مكثفاً للانتقال من التجربة البشرية العادية، ومن إضفاء أي طابع قدسي على أي حادثة، سواء أكانت حادثة في الوقت الحالي، أو ذات أثر رجعي، من خلال تمجيد الخير في الوقت نفسه الذي تجري فيه عملية تحويل الإدراك بالظلم إلى عبرة يمكن أن تؤدي إلى التوبة. وبعمل ذلك، يكون المرء يمارس بصورة عملية الاعتراف بمبدأ «الله أكبر».

٥

ومثل وجهة النظر الدينية الخاصة بالكون تلك، يمكن أن تنغمس بصورة مطلقة في براعتنا التأملية، إلا إذا كان لها عواقب من الناحية العملية. وتمثل هذه الأشياء حشداً كبيراً. ويعتمد الاختيار في هذا المقام على ثلاثة دوافع تهيمن على أي نقاش معاصر خاص بالدين الإسلامي، على أنه علاقة تعاقدية من أجل المجتمع الإنساني. وتعتمد تلك الدوافع الثلاثة في أصلها على القرآن، ويدعو كل واحد منها إلى تعظيم الله، عز وجلّ، وكلهم يحتلون مكانة بارزة وبصورة مستمرة في الزيادة كلما اقترب هذا القرن من الانتهاء، فالإنسان على أنه حافظ للطبيعة والتكنولوجيا، فهو يُعتبر بذلك كائناً اجتماعيّاً في فطرته، بالإضافة إلى كونه مستأجِراً ثابتاً للأشياء المادية في هذه الدنيا. ويمكن أن ندعو تلك المشكلات، تسهيلاً للعمل، مشكلات التكنولوجيا، والعملية الجنسية، ومعدل الوفيات، على الترتيب. وسوف نعرض أول مشكلتين بصورة مختصرة في هذا الجزء، أما المشكلة الثالثة، فسوف نتعرض لها في الجزء السادس.

من الجدير بالذكر أن بعض التفسيرات المتعلقة بالقرآن التي تتحدث عن المكانة الدينية البارزة الخاصة بالطبيعة والتكنولوجيا المساعدة تُعدّ متعمِّقة بطريقة نكون على استعداد لتقديرها في الوقت الحالي، أكثر من الأشخاص المعاصرين للنبي مُحَمَّد، (ﷺ).

فبالتمعن داخل الكتاب الكريم الخاص بالإسلام، سنجد أن هناك «عقيدة

(٧) انظر: "The Great Perhaps," in *Resurgence*, number 137, 1990, pp. 47- 48.

الإيكولوجيا (علم البيئة)»، على حد تعبير كينيث كراج[7]. فإذا لم تكن التكنولوجيا نفسها تخضع لسيطرة مقيّدة، بمعنى أنه لو لم يكن لفظ «الله أكبر» هو شعار العلماء، فإنه لمن الممكن أن تتحول جميع إنجازاتنا العلمية إلى كارثة محققة؛ فمما لا شك فيه أن الخالق الرحيم قد أودع العالم الطبيعي في أمانتنا. فهل نعرف حقّاً واجبات الإشراف عليه؟ وهل في استطاعتنا أن ننفصل عن تلك الواجبات بصورة لائقة إذا أدركنا عدم مسؤولية القوى الأخرى الأكبر من الإنسان؟ إن حكم القرآن الكريم في هذا الأمر حكم قاطع لا لبس فيه. فمن المعلوم أن العلم والتكنولوجيا إذا تحررا من كل الصلات والمسؤوليات الخاصة بالمشيئة الخالدة، فسوف تكون العواقب وخيمة، وسينتج عن ذلك هلاك لا رجعة فيه، حتى في ذلك الحين الذي تهدف فيه، وعلى نحو متناقض، للتشاور في النعم التي لا يمكن إحصاؤها. ومثل هذا الحكم لا يمكن اعتباره متشدداً ولا متأصلاً في بعض المعتقدات التي أكل عليها الزمن وشرب، وذلك بالنسبة إلى جيل يعيش تحت ظلام تشتد حلكته شيئاً فشيئاً، في جو مذبحة نووية عالمية.

لا يستطيع أحد أن ينكر أن الإنسان أيضاً جزء لا يتجزأ من النظام العالمي للعطف والإمداد. وإذا انتقلنا بالحديث عن موضوعنا الثاني، فسنجد أن الوحي قد ذكر أول ما ذكر طبيعة اللغز الأساسي الخاص بعملية الإنجاب، وذلك في قوله تعالى: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ*خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ**﴾ (سورة العلق: الآيتان ١ ـ ٢). إن من يُقلِّب صفحات القرآن سيجد العديد من الإشارات الموقَّرة تتكلم عن العملية الجنسية لدى البشر، وما فيها من تبعات، على أنها واحدة من الإشارات التي يمنحها المولى، عز وجلّ، للناس للتدبر فيها. ومن المعلوم أن التقسيم بين الذكر والأنثى، والمنافع المترتبة على كل من الحب والعاطفة المتبادلة، ينبع من داخلها المعجزات الإلهية.

بالعودة مرة أخرى إلى التمعن داخل الكتاب المقدس الخاص بالإسلام، سوف نجد أن ما هو مقدس وما هو جنسي قد نوقشا جنباً إلى جنب في بعض الآيات. إذن، فبما أن الرغبة الجنسية قد ذُكرت جنباً إلى جنب مع ما يدعو إلى الصلاح في المعجم الإسلامي، فليس هناك أدنى شك أن الممارسة الجنسية تُخفي بين طياتها دلالات دينية متعمقة، على الرغم من كونها شيئاً قانونيّاً في جوهره، وهذا مُعارِض لحالة الرهبانية في الإسلام. وعلى أقل تقدير، فهي دعوة للتدبر. وهذا بسبب أن

الإبداع القرآني يبدو كأنه مصير اقترب من بنيته الأصلية وتبعيته (أي أصله البيولوجي وجني ثمار البشرية)، ويمكن بكل صعوبة أن يفشل في إدراك كل من السلطة والحكمة المستمدة من خالقه. وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن التواضع ليس خارج مجال نقاط الضعف المشتركة العميقة. وبما أن الفرضية التناسلية قد أُعطِيت كل هذه المفاهيم والدلالات المتنوعة والشاملة، فإن رقة العلاقة التي تخفي الـمُغرِيات وتحولها إلى استغلال، وحتمية العواقب البعيدة المدى التي سوف تنتج عن اختياراتنا التي سنقوم بها في ما يتعلق بهذا الأمر، يتأتى لنا أن التأكيد القرآني الخاص بهذا الشأن هو تأكيد سليم تماماً.

وهذا الأمر يعتبر صحيحاً إلى حد ما في الوقت الحالي؛ لأن في مجال الحديث عن الرغبة الجنسية داخل النطاق البشري، فإن القرآن يحذرنا ضد تحويل النعمة التي وهبها الله له، وهي أنه خلقه في ﴿أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (سورة التين: الآية ٤) إلى جعله في حالة ﴿أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ (سورة التين: الآية ٥)؛ وهذا سوف يتطلب معاني معاصرة لها دلالات مثيرة للإعجاب. فعندما نبحث في وجهة النظر المعاصرة المعارضة لممارسة الرغبة الجنسية على أنها حلبة للاحتفال بتحريرنا، أو أنها شكل من أشكال التسلية، فإننا نستطيع في مثل هذه الحالة أن ندرك جيداً أن السبب وراء الخوف من الله هو سبب ملازم ومناسب للرغبة في قضاء الرغبة الجنسية. من الجدير بالذكر أن ممارسة البغاء، التي تخدم وتُخدم بواسطة الرغبات المدنسة، والتي تتضح جليّاً في عملية الاتِّجار بالصور الإباحية، تُعتبر نتيجة حتمية لقطع الرابط التقليدي بين ما هو جنسي وما هو مقدس. جدير بالذكر أن النزعة الجنسية القوية، بصورة غريبة، من أجل أن تحطّ من قدرها لتصل إلى مرحلة ما هو دنيء ومنحط، فهذا ما نسميه بنزع لباس التقوى والورع[٨]. ويتمثل علاج ذلك في الخوف من الله عن طريق الاعتراف بعظمته، سبحانه، وهو ما يعدّ أفضل التجارب في ما يتعلق بالنشاطات الخاصة بالغريزة الجنسية.

وفي هذا الصدد، يمكن المرء أن يصل إلى الموضوع المحير المتعلق بالعقد التشريعي للإسلام، الذي يناقش المجتمع الشهواني الحق. من ناحية أخرى، فإن

---

(٨) هذا المعنى مقتبَس من اللفظ القرآني الذي يقول بأن الزوج والزوجة هما لباس لبعضهما كما في قوله: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ (سورة البقرة: الآية ١٨٧).

العادات الإسلامية التقليدية التي تهدف إلى فصل الرجل عن المرأة من أجل حماية النساء من الخطر الذي يهددهن من الأنواع العدوانية لرغبات الرجال قد أدت إلى اتهام الإسلام بالتمييز العنصري؛ ولكن يجب على المرء ألا يتسرع في إصدار الأحكام في هذا المقام. مما لا شك فيه أن غاية الإسلام الخاصة بفرض أحكام أبوية على النساء هي من أجل الحفاظ على معايير الاعتدال، بين الرجل والمرأة، وذلك بهدف استبدال المتعة الصحية بالرغبة الجنسية. وفي الحدود الليبرالية المعترف بها والموجه لها كل تقدير، فإن كلّاً من الرجال والنساء يمكن أن يطوروا الرغبة الجنسية داخلهم والاستمتاع بها من دون الخوف من الخطيئة السرية أو التوبيخ العام. ويكمن وراء ذلك اعتراف تشريعي قسري وواضح يتعلق بمخاطر المساس بكرامة الفئات التي يتضمنها ذلك الأمر. فبما أن البشر قد مُنِحوا القوة الجنسية على أنها طاقة غريزية، فإن هناك حاجة للتحكّم في تلك الطاقة وتسخيرها، وهي شيء بديهي من الناحية العملية؛ فإن أي نوع من المغامرة المتهورة في هذه الحالة سوف ينجم عنه كارثة محققة. ومما لا شك فيه أن التجربة الغربية في الآونة الأخيرة، بما فيها من تقنيات إضافية تساعد على تحقيق الإشباع الجنسي، قد أدت إلى إنتاج نوع متزايد من الشهوة الدنيئة بصورة متخلفة، ومما زاد الطين بلة فقدانها للطبيعة الجنسية، وهو ما يتناقض مع ما تدعو إليه.

ومن المفارقات أن الهدف الإسلامي الذي يطمح إلى تحقيق ثقافة جنسية صحية، وعلى الأغلب ثقافة حسية، هو الذي أدى إلى تصديق أكثر المناهج تشكيكاً، وهي في الغالب مناهج متزمتة، تجاه إساءة استخدام الغريزة الجنسية. أما بالنسبة إلى التقاليد الإسلامية المتعلقة بالأنظمة المتشددة «الحدود» المعروفة، لا سيما في ما يتعلق بالتعديات الجنسية، فلا يمكن أن تُفهم بصورة مناسبة من دون وجود أي شعور مستمد من التقييم الخاص بالنصوص المقدسة التي تناقش العملية الجنسية.

ومما لا شك فيه، أن الحجاب رمز ملائم يعبر عن الثقافة الجنسية التي يحفز القرآن كلّاً من الرجال والنساء أن يهذبوا فكرهم ليتماشى معها. والسبب وراء ذلك هو أن مثل هذا الفعل سوف يأسر فكرة الدعوة السامية التي يمكن أن تتدهور على يد النساء أو الرجال في ما يتعلق برغباتهم المزعومة، إلى حالة من عدم التوقير. وتعد هذه الدعوة أيضاً مسؤولية، مثلها مثل حالة الطبيعة التي يمكن أن تفقد فيها دلالاتها الدينية آثارها، في حالة وجود دعوة اصطناعية تسعى وراء التحكّم والسيطرة

التكنولوجية. فالخلاصة هي أن الحجاب يمكن أن يستعبد أو أن يعرقل أو يبدل حتى الطموح الجنسي السليم، أو على النقيض يمكن أن يكون مؤشراً ناجحاً على الثقافة الجنسية الحقة.

٦

وفي مثل تلك الرغبة غير المسؤولة التي تهدف إلى الخلود، والتي تُعد سمة خاصة بنوعنا، فإن المسلمين المتدينين يمكن أن يزعموا وجود وجهة نظر عقلانية متميزة عن غيرها، فمن المعلوم أن العروض التي يمنحها مبدأ التوحيد ـ من خلال اعتقاده بخلود الروح ـ هي آمال مهمة وطموحات متميزة. وعلى الرغم من الصعوبات التصورية التي تهاجم هذا المعتقد الديني في ما يتعلق ببقائه على قيد الحياة في مرحلة ما بعد القبر، فمن غير الواضح أنه مفهوم غير متماسك. وفي أي مرحلة، فإن قبول مثل هذا الاعتراف قد أعطى هدفاً أولويّاً لعدد لا يحصى من البشر على مر العصور. فمما لا شك فيه أن الإسلام شاهد قوي على وجود حياة أخرى بعد الممات، فقد ساهم بإنتاج هدف مثير للإعجاب خاص بالشجاعة الفاتنة والإقدام الذي يطمح إلى تحقيق هدف في سياق الصراع المقدس ضد الكيانات المتشددة التي يتشبه فيها الشر.

ولا بد من الإشارة في هذا المقام إلى أن القرآن كان متنبهاً، على درجات مختلفة، لحقيقة الخلود؛ فكل الأشياء بما فيها الأجيال البشرية سوف تفنى، ويبقى **﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾** (سورة الرحمن: الآية ٢٧)، هو الذي يُعفى من هذا الفناء ونوائب الدهر. أما بالنسبة إلى بقيتنا، فقد فرض الله تعالى الوقت عليهم على أنه علامة لضعف كل المجتمع، لا سيما المجتمع المذنب.

وفي هذه السياقات التأملية، التي يكون فيها النظام القرآني في تقارب خطير مع ما هو محرّم، وقد يؤدي إلى مأساة، نشاهد فيها أيضاً حركة حماية بصورة مميزة في اللغة يضيع معناها بصورة مجحفة في عملية الترجمة؛ فهي لغة تترك طابعاً لا يمكن إزالته لدى الذين ينتمون إلى التقاليد التأملية الخاصة بالتوحيد الإسلامي. وبالنسبة إلى العرب، يعدّ القرآن أول وثيقة تفرض دلالات دينية على نحو مفصل في ما يتعلق بحقيقة البشر من كونهم مؤقتين، أو في ما يتعلق بأخلاقهم. فليس هناك أي فلسفة كافية تتحدث عن الإنسان أو عن مكانه في هذا الحيز الهائل المسمى بالكون، يمكن

أن يتم تصورها على أنها تقدر أن تمحو كل الصلات لهذا الرابط الحقيقي المتمركز والخاص بموقفنا. من الجدير بالذكر أن العرب ما قبل الإسلام، كان من الطبيعي أن ينبهروا بسمو كل الأشياء الأخلاقية، ويتفكروا في المفاهيم المأساوية. وفي وسط تلك الأجواء، كان الإسلام يسعى إلى إبطال عمل الإرادة لكي تصبح مأساة في الوقت نفسه الذي يُرضي فيه، بصورة جوهرية، الرغبة الباقية لتحقيق إنجاز على القيود الخاصة بالفناء الجسدي.

جدير بالذكر أنه كان هناك انتماء قومي في الجزيرة العربية التي ينتمي إليها النبي محمد، (ﷺ)، من أجل تحقيق بعض الخلود في النظام الطبيعي والبشري، وهو ما يتضح جليّاً في الشِّعر الجاهلي. وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن القرآن يتعرض في هجوم واضح لمثل هذا الشعر الجاهلي، ويقدم منهجاً جديداً للفناء الجسدي، فالإسلام، كما هو الحال بالنسبة إلى أي شيء غيبي خاص بالإنسان، يقبل ويُقدِّر حقيقة الموت. ومن الملاحَظ أنه قد غير دلالة الموت تغييراً كاملاً بالنسبة إلى العرب، فالقرآن ينأى عن الثوابت العُرْفية التي كانت موجودة قبل الإسلام، والتي كان يشد من أزرها بعض التقاليد القديمة، وأشهرها المروءة التي تظهر في الشجاعة والإقدام. ولكن على الرغم من ذلك، وفي أسلوب يتطابق تماماً مع أصله الديني، فقد حوَّل القرآن بكل فعالية الهجوم ضد الموت عن طريق تطويع الإقدام من أجل سبب جديد، من خلاله يُكرِّم فيه الإقدام في الوقت الذي يتم فيه التأكيد على السبب.

ومما لاشك فيه أنه إذا كان التاريخ الإسلامي يفيض بالحوادث التي تحكي التضحية بالحياة بكل شجاعة في سبيل الدين، فإن هذا يرجع، وبشكل جزئي على الأقل، إلى الاعتراف الحق بعظمة الله، عز وجلّ. وطبقاً للقرآن، فإن هذا يستلزم بالضرورة وجود تلك التلميحات المؤثرة. وعلى الرغم من وجود العديد من السبل، بما فيها السبل غير المؤثرة، التي تؤدي إلى رضا الله تعالى، فإن الشهادة تعدّ، بلا أدنى شك، أفضل تلك السبل، وذلك كما تشير العديد من النصوص الموثقة. وقد أكدت التقاليد الإسلامية أن الشهداء الذي قُتِلوا في سبيل إعلاء كلمة الإسلام هم وحدهم الذين سيتم إعفاؤهم من مسألة الحساب في يوم القيامة (تجدر الإشارة هنا إلى أن النبي مُحَمَّداً، (ﷺ)، نفسه، سوف يُحاسَب كأي إنسان آخر؛ لأن الله توفاه وفاة طبيعية).

ويتناول القرآن الكريم الحديث عن الشهادة بجدية شديدة، وينص على أن الشهداء ليسوا أمواتاً، ويأمر المسلمين بأن يقولوا بأن الشهداء أحياء عند ربهم، وهم راضون وفرحون بحالتهم الجديدة. وهذا ليس عاطفة اختزالية تسمح بكل بساطة للشهداء أن يعيشوا في ذكريات الأحياء بما فيها من خير وشر؛ فقد ترك هؤلاء الشهداء الحياة منذ زمن بعيد. وللقرآن عقيدة قوية وصارمة في ما يتعلق بالحياة الآخرة، مع وجود تباين كبير بين ما ينتظر الصالحين من خير وما ينتظر أهل السوء من شر، فالذين يؤيدون عظمة الله، عز وجلّ، سيتمتعون بتحقيق آمالهم بدخول الجنة. أما على النقيض، فنجد الحال بالنسبة إلى البقية، الذين كانت شهواتهم أكبر عندهم من الله تعالى، فإن الكتاب الكريم قد وجّه إليهم رسالة واضحة؛ فإن مأواهم النار التي لا تنظر إليهم سوى على أنهم مجرد أشخاص آخرين، وذلك كما يقول الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر (Jean Paul Sartre) (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠م).

٧

ذات مرة، صرح الزعيم الإيراني آية الله (روح الله) الخميني (١٩٠٢ ـ ١٩٨٩م) بأن «كل طريق يمكن أن يؤدي إلى النار»، ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن بعض الطرق أسرع من غيرها (وعلى أسوأ تقدير، فإن هذا التعليق صحيح في معناه، إذا لم يكن أكثر صدقاً من القول المأثور الذي أُخذ عنه). وقد وضع الخميني كلّاً من العلم والتصوف والعقيدة والأخلاق، والأكثر دهشة من ذلك، أنه قد وضع التوحيد أيضاً مع تلك الأمور السابقة، وقال بأنها من السبل التي قد تؤدي إلى عذاب النار. وهذه ملاحظة ملائمة تساعدنا على تحقيق غاياتنا في هذا الموضوع، وتلمح على أنها تجلب المخاطر التي تهدد المعتقدات القوية والثابتة. من ناحية أخرى، فإن التهديد المحتمل بوجود «دين سياسي» هو أيضاً واضح جدّاً، لا سيما عندما يتحالف مع الغطرسة البشرية والتلهف وراء الحصول على الهيمنة.

ومن الـمُسلَّم به أنه لا يمكن إرضاء أحد بسهولة في هذه الأيام، إذا جادلنا بما نفعله للضرورة الموجودة في الدين من أجل الأجيال التي نادراً ما تحرص على الحفاظ على شيء. فما نلاحظه في الوقت الحالي أن هناك العديد من الأشخاص الذين لا يبالون بتحقيق «الخلاص» أو «النجاح» في نظر الله تعالى، فالإسلام يقدّم نجاحاً روحانيّاً للأشخاص الذين يفضّلون الفشل. فهذه ليست بالمفارقة البسيطة،

ولكن في هذا المقام نجدها موجودة أمامنا، فما علينا أن نفعله هو أن نقبل اللغز الديني، ومن ثم نمضي قدماً. ولكن على الرغم من ذلك، فهو دائماً على صواب، ولا لبس فيه إذا أردت أن تبحث، مهما كان الألم المترتب عن ذلك، عن خلاف كامل ودائم مع الذين يعارضون الإسلام من دون أن يرتكزوا على أساس مناسب، الذين لا يؤمنون بالوحي الخاص بالإسلام، وفي الوقت نفسه يتلاعبون به بكل وقاحة من أجل تحقيق أهدافهم السياسية والشخصية.

ولكن رغم ذلك، فإن مثل هذا الصراع مع الرافضين، لا يسمح لنا أن نجبرهم بأي صورة متشددة لكي نوضح لهم ما نقتنع به. وفي هذا السبيل، يمكن أن تجد الجحيم وما يناظره في الوقت نفسه. ويرجع السبب في ذلك إلى أن مصالح الإسلام لا تُخدَم جيداً إذا شجعنا على وجود العنصر الريائي في المجتمع، وهو بالفعل موجود بصورة كبيرة بين الطبقات المتعلمة والعلمانية في دار الإسلام. وفي مثل هذا التلاقي، فإن لله الكلمة الأخيرة، والألم سيكون بالدرجة نفسها للمسلمين المذنبين؛ فلنا أعمالنا ولهم أعمالهم.

٨

«كيف يمكن منزلاً أن ينتفع بالنور في الظلام إذا ما كان المصباح موجوداً على سطحه، والمنزل مظلماً تماماً من الداخل؟» هذه المقولة قالها الإمام الشيخ أبو حامد الغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١م) على أنها سؤال بلاغي يُنسب في أصله إلى السيد المسيح الذي وُلد في بيت لحم بفلسطين[٩]. وهذا من شأنه أن يدلنا على المنعطف الأخير في الطريق الذي يؤدي بنا للوصول إلى مكة. وقد أشرت في المقدمة إلى أن المسلمين قد فشلوا فشلاً ذريعاً في تفسير الإسلام وجعله متوافقاً بصورة مناسبة ليتأقلم مع حاجات العصر الحديث ويلبيها. ويرجع هذا الفشل إلى أسباب عديدة، أبرزها ضحالة الاستجابات الفكرية للتحديات التي تطرحها الحداثة، بالإضافة إلى الضحالة المتزايدة الموجودة في الحياة الإيمانية.

---

(٩) انظر كتاب: **إحياء علوم الدين**، الكتاب رقم ١١١، الفصل ١٩٨، نُشِر في القاهرة. وقارنه بالنص المذكور في إنجيل مَتّى الذي يقول: «ويل لكم، أيها الكتبة والفريسيون المُراؤون؛ لأنكم تُشبهون قبوراً مبيضة تظهر من خارج جميلة، وهي من داخل مملوءة عظام أموات وكل نجاسة» (الأصحاح ٢٣: الآية ٢٧).

وسؤال الإمام الغزالي كفيل بأن يتطرق إلى تلك المشكلة، فنصف التدين أمر خطير للغاية. ففي داخل دار الإسلام، هناك حاجة ماسّة في الوقت الحالي إلى وجود نقد ذاتي وتحليل ذاتي، وكل منهما مُعرَّض للخطر الشديد من خلال التأكيد على شعائر خارجية وإلى حد ما شرعية ودينية. ومن ناحية أخرى، نجد أن المسلمين ملزمون من الناحية الدينية بأن يصلحوا ما بداخلهم، وأن يحددوا أسباب فشلهم، بالإضافة إلى محاولة التأثير على النقد الاجتماعي والشخصي على نحو أوسع، بهدف أن يسعَوا إلى تحقيق رحمة الله، عز وجلّ. لذا يمكننا القول باختصار إن الإسلام قد يكون أفضل الأديان إلا أن أتباعه هم الأسوأ على الإطلاق.

يقول أبو تمام: «السَّيْفُ أَصْدَقُ إِنْبَاءً مِنَ الكُتُبِ»، ولكن على عكس ذلك أقول إن القلم أشد من السيف، والأقوى منهم جميعاً الصلاة والدعاء؛ فمما لا شك فيه أن المسلمين في حاجة إلى أن يُطوِّروا ويُعمِّقوا حياتهم الدينية. فبوجود تعمق روحاني أكثر، من خلال الصلاة، يمكن أن نُشكّل جزءاً مهمّاً في الحساب الديني على نحو مميز مع وجود العلمانية، فالعقائد لا يمكن أن تنجو من خلال الجهود العقلية المبذولة فقط. فيجب علينا أن نحيا كأشخاص متدينين، بالإضافة إلى أننا يجب علينا أن نعزز من أسلوبنا في التعامل مع مسألة الحداثة من خلال العيش داخل معايير الإيمان، عن طريق السعي الحثيث إلى تحقيق الأصالة الدينية التي تبحث وتجد المصادر اللازمة لحياة آمنة، بما في ذلك الأمانة الفكرية، في هذا العصر العصيب. وهناك العديد من الألغاز العقائدية بين أيدينا، منها مثلاً انقطاع الوحي من الله تعالى فهو من دون أدنى شك حمل ثقيل جدّاً، يتزايد ثقله كل يوم على قلب كل مؤمن متدبر. ولكن على الرغم من ذلك، هناك أيضاً الصلاة التي لها مكانتها الخاصة. ويقول تعالى: ﴿**رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ**﴾ سورة (البقرة: الآية ٢٨٦).

إن مهمة الإيمان في هذا الوقت، بلا شك، هي مهمة عسيرة، فهو يحتاج إلى أن يحرك الجبال الرواسي، جبال الشك والتردد والريبة وضعف العزيمة. والمتأمِّل في القرآن سيجد أن سورة الفاتحة، التي تحتل الصفحة الأولى من القرآن، تُنبئ بهذه الحتمية الدينية، حيث تؤكد على واحد من الانطباعات التي لا يمكن الاستغناء عنها في الحالة الدينية الموثقة؛ حيث يقول تعالى: ﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**﴾ (سورة الفاتحة: الآية ٥). هل هناك أي طريقة أفضل لفرض حظر على كل مثل مزيف، أو

أي «فيتو» فعال على أي محاولة للبحث عن دعم من المصادر البشرية؟ وهذا بالفعل هو صوت كل وعي متمرد موجود في الواقع. ولكن لكي نحصل هنا على الصيغة الصحيحة للثقة في الله، وهي ثقة لا تكلف أي جهد، سيتطلب ذلك بذل بعض من الجهد، والكد. وتستكمل الآيات لتقول: ﴿**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**﴾ (سورة الفاتحة: الآية ٦). إن حالة الإسلام نجدها جلية في الدعاء بكلمة «اهدنا»، وهي طريقة مؤدبة للطلب من الله، ولكنها تتطلب معها بذل بعض الجهد البشري في صنع الحجة.

من الجدير بالذكر أن هناك الكثير من الأمور الثابتة المطمئنة عندما نتطلع للوصول إلى المدينة الإلهية، بيد أن هناك القليل الذي تبقّى على طريق الوصول إليه. إنها بالفعل ستكون رحلة شاقة، ويجب علينا أن نقطع أميالاً كثيرة قبل أن نفكر ولو لبرهة في أن نرتاح؛ إلا أن ما آمله هو أن يُحسِّن المسلمون من أدائهم في تلك البدايات الأوَّلية.

في الختام، أود أن أؤكد على ميزة مهمة من مميزات الإسلام، وهي أن العقل المسلم، على الرغم من أن التقويم الإسلامي قد وضع له حدّاً في عام (١٩٧٩م)، في القرن الرابع عشر بعد الهجرة، ما زال يتحرك ببطء. وهناك أيضاً نوع فضولي من الحتمية الموجودة في هذا القرن، يعبِّر عنه صوت المسلم البسيط كما هو الحال بالنسبة إلى من يعبّرون عنه من رجال الدين المتعلمين. فهناك شعور قوي بقرب وقوع كارثة في هذا العالم، أعلى من شأنها التحذيرات التي ذكرها النبي من قرب وقوع الساعة.

وعلى الرغم من ذلك، فقد انتهى القرن الرابع عشر بعد الهجرة لدى المسلمين بالفعل، وتخطى القرن الخامس عشر السنوات العشر الأولى منه. فالإسلام في هذا الوقت مليء بالأيديولوجيات المتنافسة، والشكوك التي تظهر في هذا العالم الحديث، ومعظمها لها أصل من الكنيسة الأنجلو أمريكية، التي تنظر نظرة شك مبررة إلى أي زعم عقائدي حصري. ففي الوقت الحالي، لم تعُد الثقة بالله، من دون العمل، كافية، فيجب علينا أن نعقلها أولاً، ثم نتوكل. فمصائر المسلمين في الوقت الحالي تحتاج إلى أن تتشكل بصورة جزئية على طريق الاختيار الواعي والنضال، فيجب علينا أن نفوز بحقنا في الوصول إلى المستقبل.

إن عبارة «الليبرالية في الإسلام» ليست متناقضة في مصطلحاتها، بل على

العكس هي تقليد مزدهر، وعملية صحوة مستمرة في الجيل الأخير للمسلمين. وتلك المقتطفات الموجودة في هذا الكتاب تمثل بعض الأعمال لاثنين وثلاثين كاتباً بارزاً من المسلمين الذين يتشاركون اهتمامات متطابقة مع الليبرالية في الغرب، مثل: فصل الدين عن الدولة، والديمقراطية، وحقوق النساء والأقليات، وحرية الاعتقاد، وأخيراً التقدم البشري. وعلى الرغم من أن الغرب قد تجاهل التقليد الليبرالي داخل الإسلام لفترة طويلة، فإن العديد من المؤلفين المذكورين بين دفتي هذا الكتاب مفكرون مشهورون في بلدانهم بالدفاع عن الديمقراطية والتسامح. نذكر منهم على سبيل المثال: عبد الكريم سروش وهو أحد قادة المعارضة البارزين في إيران، ونورشوليش مجيد وهو مفكر إندونيسي لامع، ومحمود محمد طه، وهو مصلح ديني أعدمته الحكومة السودانية لاتهامه بالبدعة، وأخيراً علي عبد الرازق وهو أحد علماء الأزهر المصريين الذي ما زالت كتاباته حول فصل الدين عن الدولة محل خلاف بين العلماء منذ عشرينيات القرن العشرين. وفي هذا الكتاب، يناقش المؤلف تشارلز كروزمان، في مقدمة تحليلية، تاريخ التقليد الليبرالي في الإسلام، كما يحدد التيارات الرئيسة في الفكر الليبرالي الإسلامي.

وسوف تكون تلك المجموعة مصدراً مهمّاً يرجع إليه كل من العلماء والدارسين عن الإسلام والشرق الأوسط والشؤون الدولية، بالإضافة إلى أنه سوف يساعد أيضاً في تقليل الخَلَل الموجود في انطباع غير المسلمين عن العالم الإسلامي.

يتحدث كارل أرنست (Carl W. Ernst)، وهو أستاذٌ بجامعة نورث كارولاينا، عن هذا الكتاب؛ قائلاً: «يجمع هذا السِّفْرُ المهم، ولأول مرة باللغة الإنكليزية، بين دفتيه مختاراتٍ من كتابات بعض المفكرين المسلمين، الذين كتبوا في مسائل الحداثة والتجديد في الفكر العالمي. فمن المعلوم أن معظم الأمريكيين خاصة، والغربيين عامة، مضطرون للاقتناع بالصور النمطية والمقاطع الصوتية المغلوطة التي يبثها الإعلام، والتي تُظهِر المسلمين بصورة تحمل على الاعتقاد بأنهم فاشيون ومُعادون للغرب. إن القراء ذوي الفكر المتمعن سيكون لهم نصيب وافر من الاطلاع على الأصوات البديلة التي تعبّر عن الحياة الفكرية للمسلمين في القرن العشرين عن طريق هذا الكتاب، فبساطة مجموعة الموضوعات المُنتقاة التي يتناولها الكتاب وجزالتها تجعلان منه مصدراً زاخراً، ومعيّناً لا ينضب للمهتم بآراء المسلمين المعاصرين الذين

يتناولون الديمقراطية والسياسة والدين في أعمالهم».

ويقول جون فول (John O. Voll)، وقد كان أستاذاً بمركز التفاهم الإسلامي المسيحي بجامعة جورج تاون: «هذا الكتاب يُعدّ مقدمة قيِّمة لكثيرٍ من المفكرين المسلمين البارزين الذين تجاهل أهميتهم مَن يقتنصون عناوين الأخبار، ممن أضاعوا التيارات التاريخية الكبيرة. فهذا الكتاب يجب أن يكون مصدراً ملهماً يرجع إليه أي شخص ذي همة عالية لدراسة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر».

نبذة عن المؤلف

يعمل تشارلز كروزمان أستاذاً مساعداً في مجال علم الاجتماع في جامعة نورث كارولاينا في تشابيل هيل. وقد تدرب في جامعتي هارفرد وبيركلي، وهو متخصص في الدراسات المتعلقة بالتعدديات الثقافية، وثقافة حركات المعارضة المناهضة للسلطات. وقد ألف العديد من الأعمال التي تتحدث عن الثورة الإيرانية التي اندلعت في عام ١٩٧٩م، ويعمل الآن في تأليف كتاب حول الثورات الدستورية.

الإسلام الليبرالي

كتاب مرجعي

سعى المحرر في هذا الكتاب إلى تقديم مقتطفات مختارة من نصوص كبار المفكرين الإسلاميين الليبراليين. وأضاف إلى ما كُتب عن التيار الليبرالي في الإسلام عن طريق التركيز على السياق الإسلامي لليبرالية. فمن الشائع لدى مُحلّلي التيار الليبرالي في الإسلام أن يقارنوا بينه وبين الليبرالية الغربية، وفقاً لمعايير الليبرالية الغربية. ومقارنةٌ على هذه الشاكلة تلقى انتقادات. ولكن بقدر تركيز دراسة التيار الليبرالي في الإسلام على البُعد الإسلامي الذي ينطوي عليه، تخفف من مثل هذه الانتقادات. فالتشابه بين التيار الليبرالي في الإسلام والليبرالية الغربية لا يوحي بأن الليبراليين المسلمين ما هم إلا مجموعة من المبتذلين السخفاء الذين يتبعون سياسة التقليد الأعمى للتفكير الغربي؛ حيث إن كثيراً من أعمالهم ومؤلفاتهم تنبع من تفسيرات القرآن، ومن حياة الرسول (ﷺ)، ومن حياة المسلمين الأوائل، إضافةً إلى أن هذه الأعمال والمؤلفات يظهر فيها التأثر الواضح بأشكال الجدل الإسلامي التقليدي.



الثمن: 24 دولار
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-8024-22-1



EBDAA
المؤسسة العربية للفكر والإبداع
THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION